

**MIRCEA ELIADE M.M.** (București, 28 februarie 1907 - Chicago, 22 aprilie 1986) a făcut studii de filozofie la București, încheiate cu o teză despre filozofia Renașterii (1928), și la Calcutta, India (decembrie 1928 - decembrie 1931). Își susține doctoratul în filozofie, la București, cu o lucrare asupra gin-drii și practicilor *yoga* (1933), între anii 1933 și 1940, simultan cu o intensă activitate teoretică, beletristică și publicistică, ține cursuri de filozofie și de istoria religiilor la Universitatea din București. În timpul războiului, este atașat cultural al ambasadei României la Londra (1940-1941) și al legației române de la Lisabona (1941-1945).

Din 1945 se stabilește la Paris, unde predă Istoria religiilor, întâi la Ecole des Hautes Etudes (până în 1948), apoi la Sorbona. Invitat în S.U.A., după un an de cursuri ținute ca *Visiting Professor* pentru „Haskell Lectures” (1956-1957), acceptă postul de profesor titular și de coordonator al Catedrei de istoria religiilor (din 1985 Catedra „Mircea Eliade”) a Universității din Chicago.

*Cronologia operei științifice și filozofice* (prima ediție a volumelor)

*SoWocvii* (1932); *Oceanografie* (1934); *Alchimia asiatică* (1935); *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne* (1936); *Cosmologie și alchimie babiloniană* (1937); *Fragmentarium* (1939); *Mitul reintegrării* (1942); *Salazar și revoluția în Portugalia* (1942); *Insula tui Euthanasius* (1943); *Comentarii la legenda Meșterului Manole* (1943); *Os Romenos, Latinos do Oriente* (1943).

*Techniques du Yoga* (1948); *Trăite d'histotre des reUgions* (1949); *Le Mythe de l'Éternel Retour* (1949); *Le Chamanisme et les techniques archaïques de Vextase* (1951); *Images et symboles* (1952); *Le Yoga Immortalte et liberte* (1954); *For-gerons et alchimistes* (1956); *Dos Heilige und das Profane* 1957 (*Le Sacre et le profane*, 1965); *Mythes, rêves et myste-res* (1975); *Birth and Rebirth*, 1958; *[Naissances mystiques*, 1959); *Mephistopheles et l'Andrögyne* (1962); *Patanjali et le Yoga* (1962); *Aspects du mythe* (1963); *From Primitives to Zen* (1967); *The Quest*, 1969 [*La Nostalgie des origines*, 1970); *De Zalmoxis à Gengis-Khan* (1970); *ReUgions australiennes* (1972); *Occultism, Witchcraft and Cultural Fashions* (1976); *Histoire des croyances et des idées religieusesTF-lli* (1976-1983); *Bri-ser le toit de la maison* (1986).

**MIRCEA ELIADE**

**TRATAT DE ISTORIE A RELIGIILOR**

Cu o *Prefață* de Georges Dumezil și un  
*Cuvtrtt înainte al autorului*

Traducere de MARIANA

NOICA Ediția a II-a

HUMANITAS

Coperta

IOANA  
DRAGOMIRESCU  
MARDARE

452911

"452911"

NMWTECA IU»gîfcAjMA  
MAjJAMVREŞ

I

*Nr, iirv*

142 2

MIRCEA ELIADE  
*TRĂITE D'HISTOIRE DES REUGIONS*  
© Payot, Paris, 1964

© Humanltas 1992, pentru această  
versiune românească Ediția  
a H-a. 1995

ISBN 973-28-0570-6

*ÎN MEMORIA  
NINEI*



## Prefață

Nu se poate spune că științele, în secolul nostru, îmbătrânesc repede, ele avînd privilegiul de-a nu grăbi pasul spre propria pieire. Dar cît de repede își schimbă înfățișarea! în această privință, știința religiilor este asemenea științei numerelor sau astrilor.

Acum 50 de ani, sau încă mai puțin, se considera că aproape totul poate fi explicat prin reducerea fenomenelor religioase la un element comun, prin dizolvarea lor într-o noțiune comună, căreia i se dădea un nume pescuit din mările sudului: de la cele mai sălbatice, la cele mai raționale, religiile erau privite ca variate aplicații ale acestei *mana*; forță mistică difuză, fără contur propriu, dar gata să se implice în orice contur, de nedefinit, dar caracterizată prin însăși această neputință în care lasă discursul, ea este prezentă pretutindeni unde putem vorbi despre religie, iar cuvinte la mare preț, ca *sacer* și *numen*, *hagnos* și *thambos*, *brahman* și *dao*, precum și *grația* creștină ș.a. sînt variații sau derivate ale *manei*. O generație de cercetători sa consacrat stabilirii acestei uniformități. Și, poate, cu îndreptățire. Dar ulterior sa observat că prin aceasta nu s-a obținut mare lucru: acești cercetători dăduseră un nume barbar la acel nu știu ce care face ca, dintotdeauna, călătorii, exploratorii să recunoască, fără greșală în ce privește caracterul lor specific, fenomenele religioase întîlnite. Dar ceea ce pare astăzi frapant, ceea ce incită la studiu, nu mai este această forță difuză și confuză, a cărei noțiune o regăsim peste tot, dar care nu este peste tot aceeași decît pentru că nu putem spune nimic despre ea; ci, dimpotrivă, *structurile*, *mecanismele*, *echilibrele* constitutive oricărei religii și definite, discursiv sau simbolic, în orice teologie, în orice mitologie, în orice liturghie. S-a ajuns — sau s-a revenit — la ideea că o religie este un sistem, diferit de mulțimea elementelor sale; că ea este o gîndire articulată, o explicare a lumii. Pe scurt, astăzi cercetarea se situează sub semnul togos-ului și nu sub cel al *manei*.

Acum 50 de ani, sau încă mai puțin, antropologul englez și sociologul francez își puneau, în mod solidar, două probleme ambițioase: cea a originii fenomenelor religioase și cea a genealogiei formelor religioase. Memorabile bătălii s-au desfășurat în jurul divinității supreme și a totemurilor. Australienilor, pe care unele școli îi menționează ca ultimii martori ai formelor elementare ale vieții religioase, alții le

opun pigmeii; dacă primii aparțin, în parte, paleoliticului, ceilalți nu sînt oare și mai arhaici, de vreme ce se desprind greu de condiția de embrion? S-a discutat mult despre geneza ideii de divinitate: este ea independentă de ideea de suflet sau a rezultat din aceasta? Cultul morților l-a precedat oare pe cel al forțelor naturii? Probleme grave și zadarnice. Aceste polemici, adesea aprinse, au inspirat cărți admirabile și, ceea ce este mai important, au provocat observații și repertorii. Dar n-au ajuns la rezultatele așteptate. Astăzi, cercetătorii se detașează de ele. Știința religiilor abandonează filozofilor problema originilor, așa cum a făcut, ceva mai devreme, știința limbajului, cum au făcut toate științele. Ea renunță, de asemenea, să impună *aposteriori*, dacă putem spune așa, o evoluție tip, o desfășurare obligatorie a formelor religioase din trecut. Fie că ne plasăm în secolul al XX-lea, fie mai înainte cu șase mii de ani, nu ajungem niciodată prea departe în viața trecută a nici unui segment de omenire; nu ne aflăm niciodată decît în fața rezultatelor unui proces de maturare și a unor accidente care au ocupat zeci de secole; și constatăm că polinezianul și indoeuropeanul, semitul și chinezul au putut parveni la noțiunile lor religioase, la figurile zeităților lor pe căi foarte diverse, chiar dacă notăm asemănări la punctul de sosire.

Pe scurt, tendința actuală este de a „simți”, cum spunea Henri Hubert, de a înregistra, în originalitatea și complexitatea lor, sistemele religioase care au fost sau sînt practicate în lume. Dar cum se exprimă această tendință? Ce fel de studii inspiră ea?

I. Înainte de toate, descrieri din ce în ce mai extinse. Etnografi sau istorici, după caz, acumulează observații sau documente de tot felul și, asupra fiecărui domeniu, pentru fiecare perioadă, încearcă apoi să înțeleagă ce anume determină unitatea, caracterul organic al acestui inventar. La drept vorbind, mai mult sau mai puțin bine, și adesea foarte bine, acest efort a fost urmat în toate epocile.

II. În al doilea rînd, dacă problemele privind originea și genealogia, considerate în absolutul lor, sînt abandonate, ele se reiau, mai modest și mai lipsit de primejdii, în legătură cu fiecare din descrierile, cumscrise geografic și istoric, înainte menționate, în domeniul religiei, ca și în cel al limbajului, orice *stare* se explică (și nu se explică) numai printr-o evoluție, pornind de la o stare anterioară, cu sau fără intervenția influențelor *exterioare*. De aici rezultă mai multe domenii de cercetare și mai multe tipuri de metodă, deopotrivă necesare:

1. Pentru societățile care au, de mai mult sau mai puțin timp, o literatură sau, cel puțin, documente scrise, studiul istoriei religiei nu este decît un caz particular al istoriei civilizației sau al istoriei ca atare și, în domeniul analizei

critice, ca și în cel al construcției teoretice, nu utilizează alte procedee. „Marile religii”, budismul, creștinismul, maniheismul, islamismul reprezintă acest caz la nivel maxim, deoarece literatura care ne informează urcă până aproape de începuturile evo-i.+i.< ir.r TYwitr rpliuiip mai vpr.hi tin. de altfel, de aceleași metode.



dar într-un grad mal mic, pornind de la un anumit punct al dezvoltării lor, cu condiția de a fi reușit să se interpreteze primele forme atestate.

2. Dar această condiție prealabilă este greu de îndeplinit și dificultatea o regăsim în cazul religiilor observate cu întârziere, abia de curînd: din motive diverse, cititorul lui Strehlow\* și cititorul Vedelor sînt lipsiți deopotrivă de reculul necesar, amîndoi aflîndu-se în fața unei structuri religioase complexe și chiar în fața unei literaturi religioase, dar lipsiți de orice mijloc de explicare istorică, adică de explicare printr-un precedent. Or, acesta este cazul cel mai general, al tuturor religiilor exotice descrise de exploratorii din secolele XV-XX; al tuturor religiilor păgîne din Europa, inclusiv al Romei și Grecei; cazul religiilor vechilor popoare semitice, ale Chinei. În acest domeniu și în această privință, sarcina științei religiilor este multiplă.

a) înainte de toate, a face curat: grajdurile lui Augias sînt arhipline. Generațiile precedente ne-au lăsat peste tot explicații care, stranii sau rezonabile, se cer, în general, respinse. Înclinația firească a fiecărui istoric specializat — în momentul în care, urcînd de-a lungul secolelor, ajunge în zone de penumbră, apoi de întuneric — este de-a imagina o scurtă preistorie care prelungește, cu minime eforturi, cele mai vechi documente, pînă la un ipotetic început absolut, *ex nihilo*. Latiniștii explică formarea religiei romane pornind de la acele vagi *numina* (centre de *mana*!), dintre care numai unele, beneficiind de circumstanțe istorice, s-ar fi exprimat în zei personali. Mulți indianiști au încă dificultăți în detașarea de iluziile lui Max MuUer și înțeleg imnurile védice ca exprimînd reacțiile firești ale omului primitiv în fața marelui fenomen al naturii; iar alții nu sînt departe de-a vedea în imnuri pure jocuri ale spiritului și stilului — altă formă a creației *ex nihilo*. Toate acestea sînt explicații forțate; trebuie să recunoaștem aceasta și să evidențiem artifiiciul.

b) în fine, o sarcină pozitivă, care constă în a prelungi în mod obiectiv istoria — prin procedee comparative — pentru a cîștiga cîteva secole de preistorie. Comparînd totemismul indigenilor arunta cu forme analoage și totuși diferite practicate de alți indigeni din Australia, a putut fi precizat un sens probabil al evoluției, pornind de la o stare veche (nu primară, desigur), de la o stare comună: fie printr-o comunitate de origine, fie prin interacțiuni seculare, australienii formează,

\* Studiul miturilor și credințelor religioase ale populațiilor aborigene din Australia Centrală este marcat de contribuțiile lui C. Strehlow și T. G. H. Strehlow. În *Religions australiennes* (Payot, 1972), Mircea Eliade vameționa: „Vom porni în principal de la informațiile recent publicate de T. G. H. Strehlow.” (p. 41), cu precizarea (vezi nota 3, p. 41): „Cea mai mare parte a informațiilor pe care el ni le furnizează figurează deja, sub formă mai condensată, în lucrările lui C. Strehlow. Vom prefera, totuși, să urmărim expunerea lui T. G. H. Strehlow, chiar și numai pentru că bmba sa maternă a fost aranda”. În 1948, G. Dumézil avea în vedere, probabil, lucrările lui C. Strehlow. — *Nota red.*

de fapt, un „cerc cultural” și, *mutatis mutandis*, se pot aplica religiilor lor, civilizațiilor lor, procedeele comparative care-i permit lingvistului, atunci când dispune de un grup de limbi genetic înrudite sau apropiate printr-un joc intens de împrumuturi, să stabilească date precise și sigure despre trecutul lor. Polinezia, diverse zone din Africa și din America permit din plin utilizarea acestei metode.

Tot astfel, comparind formele cele mai vechi de religie atestate la diverse popoare care nu știau despre sine și nu aveau sentimentul că sînt înrudite de la începutul istoriei lor, dar despre care noi știm astăzi, prin luarea în considerare a limbii lor, că derivă prin dispersare dintr-un același popor preistoric, se pot face inducții probabile cu privire la religia acestui popor preistoric și deci cu privire la diversele evoluții, care, pornind de la acest punct fix, reconstituit, dar nu arbitrar, au condus popoarele derivate pînă la respectivele lor praguri istorice, pînă la primele stări de echilibru cunoscute ale religiilor lor. În felul acesta, pentru popoarele semitice, apoi, astăzi, pentru popoarele indo-europene, au fost recucerite unul sau două milenii din *tem-pora incognito*.. Neînsemnat câștig, dacă îl punem în alternativă cu ambițiile unui Tylor sau chiar ale unui Durkheim, dar un câștig mai sigur și despre care se întrevește că va contribui din plin la constituirea, în cele din urmă, a unei istorii naturale a spiritului omenesc.

3. Un al treilea gen de cercetări interferează cu precedentele. Tot așa cum alături de lingvistica descriptivă, de lingvistica istorică (cu varietatea ei, lingvistica comparativă a fiecărei familii), este loc și pentru o lingvistică generală, la fel, fără a reveni asupra erorilor de odinioară, trebuie să comparăm — nu genealogic, ci tipologic — în structurile și în evoluțiile cele mai diverse, ceea ce pare comparabil, funcțiile rituale sau conceptuale care se regăsesc pretutindeni; reprezentările care se impun omului, oricine ar fi el; cele care, atunci când coexistă, acționează și reacționează în mod curent una asupra alteia. Trebuie studiate, pentru a le determina constantele și variabilele, mecanismul gândirii mitice, raporturile mitului cu celelalte părți ale religiei; modalitățile de comunicare ale mitului, povestirii, istoriei, filozofiei, artei, visului. Trebuie să ne plasăm pe toate „observatoarele de sinteză” care există — și ele sînt nenumărate — și, din înălțimea fiecăruia, să alcătuim un repertoriu care, adesea, nu se va deschide asupra unei probleme precise și încă mai puțin asupra unei soluții care va fi în general provizorie, incompletă ca orice dicționar, dar va facilita, va lumina și va inspira cercetătorii angajați în studiile istorice, analitice sau comparative înainte precizate. Asemenea demersuri ocupă de-acum o bibliotecă deloc neglijabilă, căci ele se desfășoară, pe un plan secund, de multă vreme, în timp ce teorii mai zgomotoase rețin rînd pe rînd atenția. Astfel, sînt colecțiile de fapte „agrar” ale lui W. Manhardt și J.G. Frazer, monografiile — citez la întâmplare — despre sanctuar, altar, sacrificiu, prag, dans, *blood-covenant* (legămîntul de sînge), despre cultul arborelui sau al înălțimilor, sau al apelor, despre deochi, despre cosmogonii, despre cele mai diverse animale ca elemente ale

## PREFAȚĂ

11

reprezentărilor mitice, despre mistica numerelor, despre practicile sexuale și despre sute de alte aspecte, elaborate de autori neînfeudați vreunei școli. Firește, există o cantitate enormă de deșeuri, mai mare, poate, decât fondul serios: aceste cercetări ispitesc constant autori slab pregătiți sau prea grăbiți sau puțin scrupuloși și, în aceste cazuri, șarlatania, oricare i-ar fi eticheta, „sociologică” sau alta, se instalează, dogmatizează și, uneori, acționează cu emfază în modul cel mai lăsințios. Dar nu are importanță : revine profesorului de „istoria religiilor”, cum i se spune în chip impropriu, de a alege sămînța bună și de a-i preveni pe studenți.

Acestea sînt cele trei domenii sau trei puncte de vedere care divizează știința religiilor. Putem spera că într-o zi, cîndva, ele se vor uni într-o sinteză armonioasă, alcătuiind cadrul confortabil al unei cunoașteri de necontestat. Dar nici strănepoții noștri nu vor ajunge să vadă acel timp fericit. Multă vreme de-acum înainte flecare va lucra pe unul din cele trei șantiere, în ungherul său, istoricii specialiști, ca și comparatiștii de cele două tipuri (genealogiști și tipologiști), ignorîndu-se adesea, certîndu-se uneori, depășindu-și atribuțiile, cînd unii, cînd alții. Dar, oare, nu în felul acesta se dezvoltă orice știință, și nu con-formîndu-se unui „plan”, chipurile, secular?

Motiv în plus pentru a preciza, din cînd în cînd, coordonatele punctului atins. La aceasta va servi, în primul rînd, *Tratatul* pe care îl publică acum Mircea Eliade. Profesor de istoria religiilor la Universitatea din București, autorul a resimțit prompt necesitatea unui „curs de inițiere” în aceste probleme, în care fiecare se consideră maestru și care sînt, de fapt, dificile. Continuat timp de șapte ani, cursul a avut ca rezultat cartea. Pasionat, îndrăzneț, înarmat cu imense lecturi și cu o formație precisă de indianist, Mircea Eliade a făcut deja mult pentru studiile noastre: mă gîndesc la *Yoga*, la cele trei frumoase volume ale revistei române de istorie a religiilor „Zalmoxis”, și, mai recent, la magistrala punere la punct a problemelor șamanismului, oferită în publicația noastră „Revue de l'Histoire des Religions”.

Privind titlurile de capitole, observînd în prim plan apele, cerul, soarele, unii se vor gîndi poate la Max Muller; acest semn amintitor le va fi de folos; coborînd de la titluri la text, ei vor vedea cum, după o reacție excesivă împotriva exceselor naturalismului, știința religiilor recunoaște astăzi importanța acestor reprezentări, care sînt materia primă cea mai generală a gîndirii mitice; dar vor observa totodată că interpretarea este total diferită: aceste hierofanii cosmice, cum le numește Mircea Eliade, nu sînt decât veșmîntul unui discurs profund; această morfologie a sacrului traduce simbolic o dialectică în raport cu care natura nu este decât suport. Îndată ce observăm cele mai umile religii, ne apare o „filozofie de dinaintea filozofilor” rezultată dintr-un efort de explicare și unificare, dintr-un efort spre teorie, în toate sensurile acestui cuvînt : cartea lui Mircea Eliade ne face să simțim coerența și noblețea acestei filozofii și, de asemenea, uniformitatea ei de la un continent la altul (cuprinzînd și Europa noastră).

— o uniformitate care, firește, nu trebuie exagerată, dar care *atenuează*, în mod fericit ameteala de care suferă uneori debutanții pierduți în labirintul faptelor.

Bineînțeles, Mircea Eliade știe mai bine ca oricine că orice sinteză de acest gen implică, reclamă păreri preconcepute, postulate pe care propria lor eficacitate le justifică, dar care sînt personale, deci provizorii, perfectibile cel puțin. Această armătură nu este, de altminteri, aspectul cel mai puțin atractiv al cărții: vom afla idei clare și lămuritoare cu privire la structura și funcționarea gândirii mitice, cu privire la noțiunile, dragi autorului, de *arhetip* și *repetiție*, idei cărora le dorim nu o viață lungă (ceea ce e lipsit de importanță), ci o grabnică și bogată fecunditate.

În sfîrșit, această carte îndeplinește, astăzi, la Paris, în Franța, un rol remarcabil, căci trebuie să mărturisim că, dacă istoricii creștinismului, ai budismului și, în general, ai diverselor religii sînt numeroși printre noi și eminente, prea puțini cercetători (am în vedere cercetătorii autentici) se consacră studiilor comparative și generale, fie pentru că ele cer o pregătire mai anevoioasă, fie pentru că amatorii, unii dintre ei absolut recunoscuți, le-au discreditat. Ele nu sînt însă mai puțin necesare și pline de promisiuni. Or, Sorbona acordă într-adevăr în fiecare an un „certificat de istorie a religiilor” cu mai multe opțiuni, dar, printr-un paradox amuzant, nu are prevăzut un învățămînt în acest domeniu. Practic, certificatul acordat se reduce la probe de filologie, pe care le dorește și care sînt, efectiv, deosebit de stricte; în ce privește restul, adică de fapt „știința religiilor”, el este destul de sărac și nu sînt deloc sigur că J. G. Frazer, care, dincolo de engleza sa, de franceză și germană, nu cunoștea decît greacă și latina, ar fi fost primit la opțiunea „religii ale popoarelor non-civilizate”. Și ar fi fost păcat.

GEORGES

DUMEZIL Noiembrie, 1948

## Cuvînt înainte al autorului

Știința modernă a reabilitat un principiu grav compromis de anumite confuzii ale secolului al XIX-lea: *perspectiva creează fenomenul*. Henri Poincaré s-a întrebat, nu fără ironie: „Un naturalist care n-ar fi studiat elefantul decît la microscop, ar putea el socoti că posedă o cunoaștere suficientă a acestui animal?” Microscopul dezvăluie structura și mecanismul celulelor, structură și mecanism identice la toate organismele pluricelulare. Elefantul este, fără îndoială, un organism pluricelular. Dar este el oare numai atît? La scară microscopică, s-ar putea concepe un răspuns nesigur. La scara vizuală umană, care are, cel puțin, meritul de a prezenta elefantul ca fenomen zoologic, ezitarea nu mai este posibilă. Tot astfel, un fenomen religios nu se va dezvălui ca atare decît considerat în propria sa modalitate, adică studiat la scară religioasă. A voi să delimitezi acest fenomen prin fiziologie, psihologie, sociologie, economie, lingvistică, artă etc.... înseamnă a-l trăda; înseamnă a lăsa să scape tocmai ceea ce este unic și ireductibil în el, anume caracterul său sacru. Fără îndoială, nu există fenomen religios „pur”; nu există fenomen care să fie în chip absolut și exclusiv religios. Religia fiind un fenomen uman, prin însuși acest fapt ea este și fenomen social și fenomen lingvistic și fenomen economic — căci omul nu poate fi conceput în afara limbajului și a vieții colective. Dar ar fi zadarnică încercarea de explicare a religiei printr-una din aceste funcțiuni fundamentale care definesc, în ultimă instanță, omul. Așa cum ar fi inutilă pretenția de a explica *Madame Bovary* printr-o întreagă serie de fapte — sociale, economice, politice — reale, desigur, dar fără importanță pentru opera literară însăși.

Firește, nu încercăm să contestăm faptul că fenomenul religios poate să fie în mod util abordat sub diverse unghiuri; dar, înainte de toate, trebuie să fie considerat în el însuși, în ceea ce are ireductibil și original. Sarcina nu este ușoară. Căci este vorba, dacă nu de a defini fenomenul religios, cel puțin de a-l circumscrie și de a-l situa în ansamblul celorlalte preocupări ale spiritului. Și, după cum remarcă Fp-ger Caillois, la începutul strălucitei sale cărți *L'homme et le sacré*. În definitiv, despre sacru în general, singurul lucru ce se poate afirma în mod valabil este conținut în însăși definiția termenului: și anume că el se opune profanului. De îndată ce te străduiești să precizezi natura, modalitatea acestei opoziții, te izbești de cele mai mari obstacole.

Oricât de elementară ar fi, nici o formulă nu este aplicabilă complexității labirintice a fenomenelor". Or, în cercetările noastre, ceea ce ne interesează în primul rînd, sînt aceste fapte, această complexitate labirintică a fenomenelor care se împotrivesc oricărei formule și ori cărei definiții. Un tabu, un ritual, un simbol, un mit, un demon, divinitate etc... — sînt cîteva din aceste fenomene religioase. Dar prezentare de acest fel, lineară, a dosarului ar însemna o simplificare abuzivă. În realitate, avem de-a face cu o masă polimorfă și, uneori, chiar haotică de gesturi, credințe și teorii, care constituie ceea ce s-ar putea numi fenomenul religios. ^Y

O dublă problemă face obiectul acestei lucrări : 1) ce este religia? 2) în ce măsură se poate vorbi de o istorie a religiilor? Îndoiindu-ne de utilitatea unei definiții preliminare a fenomenului religios, ne-am mulțumit să discutăm hierofaniile în accepțiunea cea mai largă a termenului (*ceva* care manifestă sacralul). În consecință, nu ne vom putea pune problema istoriei formelor religioase, decît după examinarea unui număr considerabil de asemenea forme. O expunere a fenomenelor religioase avansînd de la „simplu la complex” nu ne pare de fel indicată, dacă luăm în considerare scopurile fixate acestei cercetări — adică o expunere ce ar începe cu hierofaniile cele mai elementare (mana, insolitul etc....), pentru a se trece apoi la totemism, la fetișism, la cultul Naturii sau al spiritelor, apoi la zei, la demoni, spre a ajunge în cele din urmă la noțiunea monoteistă de Dumnezeu. O astfel de expunere ar fi arbitrară; ea implică o evoluție a fenomenului religios de la „simplu la complex”, care nu este decît o ipoteză nedemonstrabilă: nicăieri nu se întîlnește o religie simplă, redusă la hierofanii elementare; pe de altă parte, ea ar contrazice însuși scopul propus, acela de a arăta ce sînt faptele religioase și ce dezvăluie ele.

Calea pe care am urmat-o este, dacă nu mai simplă, cel puțin mai sigură. Ne-am început cercetarea prin prezentarea cîtorva hierofanilor „primordiale”, prin sacralitatea ce se revelează la diferite nivele cosmice. Cerul, Apele, Pămîntul, Pietrele. Am ales aceste clase de hierofanii pentru că le-am considerat ca fiind cele mai vechi (problema este, -i nu se pune încă), ci pentru că descrierea lor explică, pe de-o parte, dialectica sacralului și, pe de altă parte, structurile în care se constată sacralul. Examinarea hierofaniilor acvatice sau cerești, de pildă, ne furniza un material documentar apt să ne facă să înțelegem: 1) serialitatea manifestării sacralului la aceste nivele cosmice (cerul și apele), 2) măsura în care hierofaniile uraniene sau acvatice constituie structuri autonome, adică revelează o serie de modalități complementare și integrabile ale sacralului. Vom trece apoi la hierofaniile biologice (ritmurile lunare, soarele, vegetația și agricultura, sexualitatea etc....), apoi la hierofaniile topice (locuri consacrate, temple etc. ...) și în sfîrșit la uimiturile sacrale, simboluri. După trecerea în revistă a unei cantități covârșitoare de asemenea documente vom fi în măsură să

abordăm, într-o lucrare viitoare, celelalte probleme ale istoriei  
religiilor, „forme de divinitate între om și sacru, manipularea  
sacruului (riturile etc)\*

magia și religia, ideile asupra sufletului și a morții, persoanele consacrate (preotul, magicianul, regele, inițiatul etc...), raporturile ce există între mit, simbol și ideogramă, posibilitatea de a întemeia o istorie a religiilor etc.

Aceasta nu înseamnă că vom expune separat fiecare subiect, în felul articolelor unui dicționar, evitând, de pildă, a ne referi la mit sau la simbol în capitolul hierofaniilor acvatice sau lunare; de asemenea, nu promitem că discutarea figurilor divine va fi exclusiv rezervată unui capitol despre „Zei” etc. Dimpotrivă, cititorul se va simți poate surprins întâlnind în capitolul hierofaniilor uraniene un număr considerabil de documente relative la divinitățile cerești și atmosferice sau observând aluzii, ba chiar comentarii, privitoare la simboluri, rituri, mituri și ideograme. Subiectul însuși ne-a impus o asemenea osmoză, silindu-ne la permanente interferențe între materiile diverselor capitole. Era imposibil să vorbim de sacralitatea cerească omițând figurile divine care reflectă această sacralitate ori participă la ea, sau anumite mituri uraniene, ca și riturile legate de sacralul ceresc, simbolurile și ideogramele care îl ipostaziază. Fiecare document ne revelează, în felul său, o modalitate a sacralității cerești și a istoriei sale. Deși fiecare problemă va fi discutată în capitole distincte, nu vom ezita să ne referim la sensul exact al mitului, ritului sau al „figurii divine” și în capitolul rezervat Cerului. Tot astfel, în paginile rezervate studiului hierofaniilor telurice, vegetale și agrare, interesul se va concentra asupra manifestărilor sacralului la aceste nivele bio-cosmice, analiza structurii divinităților vegetative sau ale agriculturii aflându-se la capitolul consacrat „formelor divine”. Dar aceasta nu ne va împiedica nicidecum să facem aluzie la zei, la rituri, la mituri sau la simboluri ale vegetativei și agriculturii în cercetarea preliminară. Scopul acestor prime capitole este de a degaja, pe cât posibil, structura hierofaniilor cosmice, adică de a arăta ceea ce ne revelează sacralul manifestat prin Cer, Ape sau stație etc...

\acă facem bilanțul avantajelor și dezavantajelor pe care le implică *t* <el de metodă, observăm că primele înving defășat și aceasta din aulte motive: 1) sîntem scutiți de obligația de a defini *a priori* ienul religios: parcurgînd însă diferitele capitole ale acestei lu-cititorul va putea reflecta asupra morfologiei sacralului; 2) analiza . ^rui grup de hierofanii (Cerul, Apele, Vegetația etc...), evidențiind într-un mod firesc modalitățile sacralului și făcînd inteligibilă integrarea lor într-un sistem coerent, va pregăti totodată terenul pentru discuțiile finale asupra esenței religiei; 3) examenul simultan al formelor re-.gioa:\*e „inferioare” și „superioare” va evidenția elementele lor comune. Iar noi vom evita în felul acesta anumite erori imputabile unei opt'ci „evoluționiste” sau „occidentaliste”; 4) nu vor fi fragmentate excesiv ansamblurile religioase, fiecare clasă de hierofanii (acvatice, cerești, vegetale etc.) constituind, în felul său, un tot, atît din punct de vedere morfologic (căci este vorba de zei, mituri, simboluri etc. ...), cît și din punct de vedere istoric (cercetarea va trebui adesea să se



întindă la un mare număr de sfere culturale distincte în timp și spațiu); 5) fiecare capitol va pune în evidență o modalitate a sacrului, o serie de raporturi între om și sacru, și, în cadrul acestor raporturi, o serie de „momente istorice”.

În acest sens, și numai în acest sens, cartea noastră poate admite eticheta de *Tratat de istorie a religiilor*, adică în măsura în care introduce cititorul în complexitatea labirintică a faptelor religioase, îl familiarizează cu structurile lor fundamentale și cu diversitatea sferelor culturale de care ele depind. Ne-am străduit să înzestram fiecare capitol cu o arhitectură specială, uneori chiar cu un „stil” propriu, pentru a evita monotonia ce amenință orice expozeu didactic. Distribuirea în paragrafe a avut drept scop mai ales simplificarea trimiterilor. Importanța acestei cărți nu poate fi înțeleasă decât cu prețul unei lecturi integrale; în nici un caz nu este vorba de un manual consultativ. Bibliografiile noastre au fost concepute pentru a orienta primele cercetări; ele nu sînt niciodată exhaustive, ci, uneori, poate insuficiente. Am ținut totuși să menționăm reprezentanții unui număr cît mai mare posibil de concepții și de metode.

O bună parte a analizelor morfologice și a concluziilor metodologice ale prezentului volum au format obiectul cursurilor noastre de istoria religiilor la Universitatea din București, precum și a celor două serii de lecții de la Ecole des Hautes Etudes din Paris (*Cercetări asupra morfologiei sacrului*, 1946; *Cercetări asupra structurilor miturilor*, 1948). Numai o mică parte a textului a fost scrisă direct în franceză. Restul a fost tradus din românește de d-na Carciu, d-nii J. Gouillard, A. Juil-land, M. Șora și J. Soucasse, cărora le exprim aici grațitudinea mea. Traducerea a fost în întregime revăzută și corectată de savantul meu prieten și coleg, Georges Dumézil, care a binevoit să-i adauge o prefată. Doresc să exprim aici profunda mea recunoștință pentru interesul pe care l-a acordat lucrării de față.

M.E.

Oxford, 1940.  
Paris, 1948.

# CAPITOLUL I

## APROXIMĂRI: STRUCTURA ȘI MORFOLOGIA SACRULUI

**1. „Sacru” și „profan”.** — Toate definițiile date pînă în prezent fenomenului religios prezintă o trăsătură comună: fiecare definiție opune, în felul său, *sacru* și viața religioasă *profanului* și vieții laice! Dar dificultățile apar cînd trebuie delimitată sfera noțiunii de „sacru”. Dificultăți de ordin teoretic, însă și de ordin practic. Căci, înainte de a încerca o definiție a fenomenului religios se cuvine să știm unde anume vor trebui căutate *faptele* religioase și, dintre acestea, mai ales cele care pot fi observate în „stare pură”, adică cele care sînt „simple” și cît mai aproape de originea lor. Din nefericire, nîcăieri nu ne sînt accesibile astfel de fapte, nici în societățile a căror istorie poate fi urmărită, nici la „primitivii” cei mai puțin civilizați. Aproape pretutindeni ne aflăm în prezența unor fenomene religioase complexe, care presupun o evoluție istorică îndelungată.

Pe de altă parte, strîngerea documentației prezintă și ea importante dificultăți practice. Din două motive: 1) chiar dacă te mulțumești să studiezi o singură religie, viața unui om abia ar ajunge pentru a duce la bun sfîrșit cercetările; 2) dacă îți propui studierea comparativă a religiilor, mai multe existențe ar fi insuficiente pentru a atinge scopul urmărit. Or, ceea ce ne interesează este tocmai acest studiu comparativ, singurul capabil să ne dezvăluie morfologia schimbătoare a sacruului, pe de-o parte, devenirea lui istorică, pe de alta. Pentru a aborda un astfel de studiu, sîntem deci siliți să alegem numai unele religii din cele pe care istoria le-a înregistrat sau pe care ni le-a relevat etnologia și, de asemenea, numai anumite aspecte sau faze ale lor.

Această alegere, chiar sumară, este întotdeauna o operație delicată, într-adevăr, dacă vrem să delimităm și să definim *sacru*, trebuie să dispunem de o cantitate convenabilă de „sacralități”, adică de fapte sacre. Dintru început tulburătoare, eterogenitatea acestor „fapte sacre” devine, încetul cu încetul, paralizantă. Căci este vorba de rituri, de mituri, de forme divine, de obiecte sacre și venerate, de simboluri, de cosmologii, de teologumene, de oameni consacrați, de animale, de plante, de locuri sacre etc. Și fiecare categorie își are propria sa morfologie de o bogăție luxuriantă și stufoasă. Ne aflăm în prezența unui material documentar imens și eteroclit; un mit cosmogonic melane-sian sau un sacrificiu brahmanic au același drept de a fi luate în

considerare ca și textele mistice ale unei Sfinte Tereza sau ale unui r Nichiren\*, sau un totem australian, un rit primitiv de inițiere, simbolismul templului Barabudur, costumul ceremonial și dansul unui șaman siberian, pietrele sacre întâlnite mai peste tot, ceremoniile agrare, miturile și riturile Marilor Zeițe, instaurarea unui rege în societățile." arhaice sau superstițiile legate de pietrele prețioase etc. /Fiecare do-1 cument poate fi considerat ca o hierofanie în măsura în care exprimă, în felul său, o modalitate a sacrului și un moment al istoriei sale, adică o experiență a sacrului printre nenumăratele varietăți existente. Fiecare document ne este prețios prin dubla revelație pe care o realizează: 1) ca hierofanie, pune în lumină o *modalitate a sacrului*; 2) ca moment istoric, dezvăluie o *situație a omului* în raport cu sacrii^ Iată, de pildă, un text vedic care se adresează celui mort: „Tirăște-Te spre tarină, ea este mama ta! De-ar putea să te salveze din neant!" (*Rg Veda*, X, 18, 10). Acest text ne dezvăluie structura sacralității telurice; Terra este considerată ca o mamă, Tellus Mater; dar, în același timp, ne dezvăluie și un anumit moment al istoriei religiilor indiene; momentul în care această Tellus Mater era valorizată — cel puțin de un anumit grup de indivizi — ca protectoare împotriva neantului; valorizare ce va deveni caducă prin reforma upanișadică și prin predica lui Buddha.

/ Revenind la punctul de plecare, fiecare categorie de documente (mituri, rituri, zei, superstiții etc.) ne este, în definitiv, la fel de prețioasă dacă voim să putem înțelege fenomenul religios. Această înțelegere se realizează permanent în cadrul *istoriei*. Prin simplul fapt de a ne afla în prezența unor hierofanii, ne aflăm în fața unor documente istorice. Sacrul se manifestă întotdeauna într-o anumită situație istorică. Experiențele mistice, chiar cele mai personale și mai transcendente, suferă influența momentului istoric/ Profeții iudei sînt îndatorate evenimentelor istorice care au justificat și susținut mesajul lor; de asemenea, istoriei religioase israelite, care le-a permis formularea anumitor experiențe etc. Ca fenomen istoric — iar nu ca experiență personală — nihilismul și ontologismul unor anumite mistici mähāya-nice nu erau posibile fără speculația upanișadică, fără evoluția limbii sanscrite etc. Ceea ce nu vrea însă de fel să spună că orice hierofanie, precum și orice experiență religioasă, este un moment unic, fără repetiție posibilă în economia spiritului.^Marile experiențe nu se aseamănă doar prin conținut, ci adesea și prin modul lor de exprimare^Rudolf Otto a relevat asemănări surprinzătoare între lexicul și formulele Maestrului Eckardt cu acelea ale lui Sarikara.

Faptul că o hierofanie este întotdeauna istorică (adică se produce statornic în situații determinate) nu-i distruge neapărat ecumenicitatea. Unele hierofanii au o destinație locală: altele au, sau obțin, valențe

\* Nichiren - călugăr budist (1222-1282), întemeietor și primul șef religios al celei de-a treia mari mișcări de reformă a budismului japonez, în epoca Kāma-kura (amidismul, budismul zen și budismul Sutrei Lotus). — *Nota red.*

## STRUCTURA ȘI MORFOLOGIA SACRULUI

19

universale. Indienii, de pildă, venerază un anumit arbore numit *Aâvattha*; manifestarea sacrului în această specie vegetală este transparentă în mod natural la ei, căci numai pentru ei *Aâvattha* este o *hierofanie*, nu doar un *arbore*. În consecință, această hierofanie nu este numai *istorică* (ca de altfel orice hierofanie), ci și *locală*. Totuși, indienii cunosc și simbolul unui *Arbore Cosmic* (*Axis Mundi*) și această hierofanie mitico-simbolică este universală, căci *Arborii Cosmici* se întâlnesc peste tot în vechile civilizații. Trebuie să precizăm că *Aâvattha* este venerat în măsura în care încorporează sacralitatea Universului în continuă regenerare; adică este venerat deoarece încorporează, participă sau simbolizează Universul reprezentat prin *Arborii Cosmici* ai diferitelor mitologii (cf. par.99). Dar, cu toate că *Aâvattha* se justifică prin același simbolism care apare și în *Arborele Cosmic*, hierofania care transpune substanța unei specii vegetale într-un arbore sacru nu este evidentă decât în ochii membrilor societății indiene.

Pentru a cita încă un exemplu — de data aceasta al unei hierofanii depășite de însăși istoria poporului în care ea s-a alcătuit — J semiții au adorat, într-un anumit moment al istoriei lor, cuplul divin al zeului uraganului și fecundității, Baal, și al zeiței fertilității (mai ales a fertilității agrare), Belit. Profetii iudei considerau aceste culte drept sacrilegii. Din punctul lor de vedere — adică din punctul de vedere al semiților, care, prin intermediul reformei mozaice, parveniseră la o concepție mai înaltă, mai pură și mai completă a divinității — această critică era din plin justificată. Totuși, cultul paleosemitic al lui Baal și Belit era, și el, o hierofanie: el revela — pînă la exacerbare și monstruos — sacralitatea vieții organice, forțele elementare ale singelui, ale sexualității și ale fecundității. O astfel de revelație și-a păstrat valoarea, dacă nu timp de milenii, cel puțin numeroase secole. Această hierofanie nu a încetat să fie valorizată decât în momentul în care a fost înlocuită de o alta, care — săvîrșită în experiența religioasă a unei elite — se afirma mai perfectă și mai consolatoare. „Forma divină” a lui Jahve întrecea „forma divină” a lui Baal: ea revela sacralitatea într-un mod mai integral, sanctifica viața fără dezlănțuirea forțelor elementare concentrate în cultul lui Baal, revela o economie spirituală în care viața omului și destinul său își rezervau valori noi; de asemenea, ea procura o experiență religioasă mai bogată, o comuniune divină totodată mai „pură” și mai completă. Pînă la slîrșit, această hierofanie jahvistă a triumfat; și, deoarece reprezenta o modalitate universalistă a sacrului, era, prin însăși natura sa, accesibilă celorlalte culturi; ea a devenit, prin mijlocirea creștinismului, o valoare religioasă mondială. Reiese că anumite hierofanii (rituri, culte, forme divine, simboluri etc.) sînt sau devin, așadar, multivalente sau universaliste; altele rămîn locale și „istorice”; inaccesibile celorlalte culturi ele au căzut în desuetudine în chiar desfășurarea istoriei societății în care se realizaseră.

**2. Dificultăți metodologice.** - Dar să revenim la marea dificultate materială deja semnalată: extrema eterogenitate a documentelor religioase. Domeniul aproape nelimitat în care s-au cules documentele cu sutele de mii nu a făcut decât să agraveze această eterogenitate. Pe de o parte (este, de altfel, cazul tuturor documentelor istorice), cele de care dispunem s-au conservat mai mult sau mai puțin la întâmplare (nu este vorba numai de texte, ci și de monumente, inscripții, tradiții orale, obiceiuri). Pe de altă parte, aceste documente conservau întâmplător provin din medii foarte diferite. Dacă, pentru a reconstitui istoria arhaică a religiei grecești, de pildă, trebuie să ne mulțumim cu textele puțin numeroase care ne-au fost conservate, cu câteva inscripții, câteva monumente mutilate și câteva obiecte votive, pentru a reconstitui religiile germanice sau slave, de pildă, sîntem siliți să facem apel la documentele folclorice și să acceptăm riscurile inevitabile ce comportă manevrarea și interpretarea lor. O inscripție runică, un mit înregistrat cîteva secole după ce a încetat să fie înțeles, cîteva gravuri simbolice, cîteva monumente protoistorice, o cantitate de rituri și de legende populare ale secolului trecut — există oare ceva mai eteroclit decât materialul documentar de care dispune istoricul religiilor germanice sau slave? Acceptabilă în studierea unei singure religii, o astfel de eterogenitate devine gravă cînd este vorba de a aborda studiul comparativ al religiilor și de a năzui la cunoașterea unui mare număr de modalități ale sacralului.

Este exact situația criticului care ar avea de scris istoria literaturii franceze fără altă documentare decât unele fragmente din Racine, o traducere în spaniolă a lui La Bruyere, cîteva texte citate de un critic străin, amintirile literare ale unor călători și diplomați, catalogul unei librării provinciale, rezumatele și temele unui liceu și alte cîteva indicații de același gen. [Iată în fond, documentația de care dispune un istoric al religiilor: cîteva fragmente dintr-o vastă literatură sacerdotală orală (creație exclusivă a unei anumite clase sociale), cîteva aluzii găsite în note ale unor călători, materiale culese de misionarii străini, cugetări extrase din literatura profană, cîteva monumente, cîteva inscripții și amintirile păstrate în tradițiile populare.] Științele istorice sînt, evident, și ele silit să recurgă la o documentare de acest gen, fragmentară și contingentă. Dar munca întreprinsă de istoricul religiilor este mult mai îndrăzneată decât aceea a istoricului care trebuie să reconstituie un eveniment sau o serie de evenimente cu ajutorul puținelor documente conservate. Istoricul religiilor trebuie nu numai să refacă *istoria* unei anumite hierofanii (rit, mit, zeitate sau cult), dar, în primul rînd, să înțeleagă și să facă inteligibilă *modalitatea sacralului revelat* prin această hierofanie. Or, eterogenitatea și caracterul fortuit al documentelor de care se dispune agravează dificultatea care există întotdeauna în interpretarea corectă a sensului unei hierofanii. Să ne imaginăm situația unui budist care n-ar dispune — pentru înțelegerea creștinismului — decât de cîteva fragmente ale evangheliilor, de un manual al cultului catolic, de un material iconografic etc-

## STRUCTURA ȘI MORFOLOGIA SACRULUI

21

roclit (icoane bizantine, statui de sfinți din epoca barocă, odăjdiiile unui preot ortodox), dar ar avea în schimb posibilitatea de a studia viața religioasă a unui sat european. Observatorul budist ar remarca, fără îndoială, o netă distincție între viața religioasă a țăranilor și concepțiile teologice, morale și mistice ale preotului satului. Dar, cu toate că . r avea dreptate să înregistreze această distincție, el ar greși judecînd c știnismul, nu după tradițiile păstrate de individul unic care este •i-eotul, ci ar considera „adevărată” doar experiența reprezentată de 'l-unitatea satului. Modalitățile sacrului revelate de creștinism sînt, aefinitiv, păstrate mai corect în tradiția reprezentată de preot (chiar utemic colorată de istorie și teologie), decît în credințele satului. Căci lea ce interesează pe observator nu este atît cunoașterea unui anu-lit moment al istoriei creștinismului, într-un anumit sector al creștinătății, cît religia creștină însăși. Faptul că un singur individ în tot satul cunoaște ritualul, dogma și mistica creștină, pe cînd întreg res-a comunității le ignoră și practică un cult elementar plin de superstiții (adică de resturile hierofaniilor decăzute) nu prezintă, aici cel puțin, nici o importanță. Important este să-ți dai seama că acest unic 'ndivid păstrează în mod mai complet, dacă nu experiența originară a creștinismului, cel puțin elementele sale fundamentale și valorizările sale mistice, teologice și rituale.

O astfel de eroare de metodă este destul de frecventă în etnologie. P. Radin se crede autorizat să respingă concluziile cercetărilor misionarului M. Gusinde, pentru că investigațiile acestuia au vizat doar un singur individ. Această atitudine ar fi justificată doar în cazul în care scopul investigației ar fi fost strict sociologic: viața religioasă a unei comunități fuegiene într-un moment istoric dat; dar, dacă este vorba de a discerne capacitățile fuegienilor de a experimenta sacralitatea, atunci situația e cu totul alta. Or, -una din problemele cele mai importante ale istoriei religiilor este tocmai această capacitate de a cunoaște diferitele modalități ale sacrului primitivilor. într-adevăr, dacă s-ar putea demonstra (ceea ce sa și făcut, de altfel, în ultimele decenii) că viața religioasă a celor mai primitive popoare este într-adevăr complexă, că ea nu poate fi redusă la „animism” sau „totemism” și nici la cultul strămoșilor, că ea cunoaște și Ființe Supreme înzestrate cu toate prerogativele Divinității creatoare și atotputernice, ipoteza evoluționistă care interzice primitivilor accesul la „hierofaniile superioare” ar fi prin aceasta infirmată. J

**3. Varietatea hierofaniilor.** — Comparațiile la care am recurs pentru a face simțită precaritatea materialului documentar de care dispune istoricul religiilor nu sînt, firește, decît exemple imaginare și trebuie considerate ca atare. Prima noastră grijă este de a justifica metoda ce va călăuzi această lucrare. în ce măsură sîntem îndreptățiți — considerînd eterogenitatea și precaritatea materialului documentar — să vorbim de „modalitățile sacrului”? Existența reală a acestor modalități ne este dovedită de faptul că o hierofanie este altfel trăită și

interpretată de elitele religioase decât de restul comunității. *Pi\**> poporul care se duce la începutul toamnei la templul *KăUgtv\** Calcutta, *Durgă* este o zeiță fioroasă căreia trebuie să i se sâch țapi; dar pentru cei cîțiva șakta inițiați, *Durgă* este epifania vieții mice în continuă și violentă palingeneză. Este foarte probabil că, tre adoratorii așa numitului *lingam\** al lui Siva, un mare năr văd în el decât arhetipul organului generator; dar sînt alții care, sideră ca un semn, o „icoană” a creației și a distrugerii ritmice — versului, care se manifestă în forme și se reintegrează periodic îfî, <\*:^y tatea primordială, preformală, spre a se regenera. Care este; adevărata hierofanie a lui Durgă și a lui Siva: aceea descifra „inițiați” sau cele înțelese de masele de „credincioși”? Vom încen. arătăm în paginile ce urmează că ambele sînt la fel de valabile; atît sensul acordat de mase cît și interpretarea inițiaților reprezîk^gjjir fiecare, o modalitate reală, autentică, a sacrului manifestat de Du. sau Siva. Vom putea arăta că cele două hierofanii sînt coerente, modalitățile sacrului revelat prin ele nu sînt de fel contradictorii, c’integrabile și complementare. Sîntem astfel autorizați să acordăm < egală „validitate” unui document înregistrat de o experiență populară ca și unui document care reflectă experiența unei elite. Cele două categorii de documente sînt indispensabile — și nu numai pentru reface *istoria* unei hierofanii, ci, în primul rînd, pentru că ele aju” la constituirea modalităților sacrului revelat prin această hierofanie. Aceste observații — în mod amplu ilustrate în cuprinsul prezentei cărți — trebuie aplicate eterogenității hierofaniilor despre care a fost vorba în cele de mai sus. Căci — precum am spus — aceste documente nu sînt eterogene doar în raport cu originea lor (unele eman\* de la preoți sau de la inițiați, celelalte de la mase, unele neprezentîm decît aluzii, fragmente, sau niște așa-se-spune, celelalte, texte originale etc), ci și în însăși structura lor. De pildă, hierofaniile vegetale (adică sacrul revelat prin vegetație) se regăsesc atît în simbolurile (Arborele Cosmic) sau în miturile metafizice (Arborele Vieții), cît și în ritualurile „populare” („Plimbarea Arborelui de Mai”, arderea buștenilor, ritualurile agrare), în credințele legate de ideea originii vegetale F umanității, în relațiile mistice care există între anumiți arbori și ani miți indivizi sau societăți umane, în superstițiile relative la fecundare prin fructe sau prin flori, în poveștile în care eroul, ucis tîlhărește, transformă în plante, în miturile și în riturile divinităților vegetat și agriculturii etc. Aceste xlocumente diferă nu numai prin *istoria* Juf (a se compara, de pildă, simbolul Arborelui Cosmic la indieni și ^ altaici cu credințele unor anumite populații primitive privitoare la c cendența genului uman dintr-o specie vegetală) — ci prin îrr jr structura lor#Care sînt oare documentele care ne vor servi de mo^

\* Simbolul vedic al fecundității, falus [*Ungă* în sanscrită - semn, falus),, ' t

*Nota red.*

n a înțelege hierofaniile vegetale? Simbolurile, riturile, miturile st» „mele divine”?

oda cea mai sigură este, fără îndoială, aceea care ia în consi-i folosește toate aceste documente eterogene, neexcluzînd nici Tiportant, punînd în același timp chestiunea *conținuturilor re*-toate hierofaniile. Vom obține astfel un ansamblu coerent :omune care — vom vedea, de altfel, mai târziu — permit să lizeze un *sistem* coerent al modalităților sacralității vegetale, ițea remarca, astfel, că^ecare hierofanie *presupune* acest sis-i un)obicei popular în oarecare raport cu „plimbarea ceremo-Arborelui de Mai” implică sacralitatea vegetală formulată de ama Arborelui Cosmic; că anumite hierofanii nu sînt suficient eschise”, ci sînt aproape „criptice”, în sensul că nu revelează oarțial și de o manieră mai mult sau mai puțin cifrată sacrali-a încorporată sau simbolizată de vegetație, în timp ce alte hiero-i cu adevărat „fanice” lasă să se întrevadă modalitățile sacrului -ansamblul lor} Am putea socoti, astfel, ca ^> hierofanie criptică, incident „deschisă” sau „locală”, obiceiul de a plimba ceremonios o .mură verde la începutul primăverii: și drept hierofanie „transparentă”, simbolul Arborelui Cosmic. Dar atît una cît și cealaltă dez-tie aceeași modalitate a sacrului încorporat în vegetație: regenera-ritmică, viața inepuizabilă concentrată în vegetație, realitatea manifestată într-o creație periodică etc. (par. 124). Ceea ce trebuie subliniat încă de pe acum este că toate hierofaniile conduc la un sistem de afirmații coerente, la o „teorie” a sacralității vegetale și că această teorie nu e mai puțin implicată în hierofaniile insuficient „des-;” decît în celelalte,^ consecințele teoretice ale acestor observații vor fi discutate la sfîr-șitul acestei lucrări, după ce vom fi examinat o cantitate suficientă de fapte. Pentru moment, ne mulțumim să arătăm că /nici eterogeni-tolea istorică a documentelor (unele emanînd de la elite religioase, altele de la masele inculte, unele produse ale unei civilizații rafinate, altele creație a societăților primitive etc), nici eterogenitatea lor struc-” urală (mituri, rituri, forme divine, superstiții etc.) nu constituie un <”>stacol în înțelegerea unei hierofanii. în ciuda dificultăților de ordin tctic, această eterogenitate este totuși singura capabilă să ne dez-■ tie toate modalitățile sacrului, deoarece un simbol sau un mit lasă a întrevadă în mod evident modalitățile pe care un rit nu le poate îifesta, ci le implică doafc/Diferența dintre nivelul unui simbol, de „ și acela al unui rit este de așa natură, încît niciodată ritul nu ițea revela tot ceea ce revelează simboUîN/Dar, trebuie să re-in, hierofania activă într-un mit agrar presupune prezența între-sistem, adică ansamblul modalităților sacralității vegetale pe care evelează, în mod mai mult sau mai puțin global, celelalte hierofanii ire.

vceste observații preliminare vor fi mai bine înțelese în momentul >re problema va fi reluată dintr-un punct de vedere diferit. Faptul



că vrăjitoarea arde o păpușă de ceară care are o suviță din părul-„victimei” sale, fără să-și dea suficient seamă de *teoria* presupusă de acest act magic, nu prezintă nici o importanță pentru înțelegerea magiei simpatetice. Important pentru a înțelege această magie este de a ști că un astfel de act nu a fost posibil decât din momentul în care anumiți indivizi s-au convins (pe cale experimentală), sau au afirmat (pe cale teoretică), cum că unghiile, părul sau obiectele purtate de o ființă umană păstrează raporturi intime cu aceasta, chiar după separarea de ea. O astfel de credință presupune existența unui „spatiu-rețea” ce leagă obiectele cele mai îndepărtate printr-o simpatie dirijată de legi specifice (coexistența organică, analogia formală sau simbolică, simetriile funcționale). Vrăjitorul (cel care acționează ca magician) nu poate crede în eficacitatea acțiunii sale decât în măsura în care un astfel de „spatiu-rețea” există. Dacă el cunoaște sau nu acest „spatiu-rețea”, dacă are cunoștință de „simpatia” ce leagă părul de individ, acest fapt nu are nici o importanță. Este foarte probabil că multe vrăjitoare din zilele noastre nu au o reprezentare a lumii în acord cu practicile magice pe care le exercită. Dar, considerate în ele însele, aceste practici ne pot dezvălui lumea din care vin, chiar dacă practicanții nu acced, teoretic, la ea. Universul mental al lumilor arhaice ne-a parvenit nu în mod dialectic în credințele explicite ale indivizilor, ci conservate în mituri, simboluri, obiceiuri, care, în ciuda a tot felul de degradări, lasă să se vadă încă destul de clar sensul lor original. Ele reprezintă, într-un anumit sens, „fosile vii” și uneori e suficientă o singură „fosilă” pentru a se putea reconstitui ansamblul organic al cărui vestigiu este.

**4. Multiplicitatea hierofaniilor** — Exemplele citate vor fi reluate și subliniate în lucrarea de față. Mă înă acum ele ne-au servit ca primă aproximare, nu spre a delimita noțiunea de sacru, ci pentru a ne familiariza cu documentele de care dispunem. Am intitulat aceste documente *Merofanii*, deoarece fiecare revelează o modalitate a sacrului. Modalitățile acestei revelații, ca și valoarea ontologică ce i se acordă sînt două chestiuni care nu vor putea fi discutate decât la sfîrșitul investigației noastre. Pentru moment, să considerăm fiecare document — rit, mit, cosmogonie sau divinitate — drept o hierofanie; cu alte cuvinte, să încercăm a-l considera ca o manifestare a sacrului în universul mental al celor care l-au primit.

Desigur, exercițiul propus nu este întotdeauna comod. Occidentalului, obișnuit să raporteze spontan noțiunile de sacru, de religie și chiar de magie la anumite forme istorice ale vieții religioase iudeo-creștine, hierofaniile străine îi apar aberante în mare parte. Chiar dacă e dispus să considere cu simpatie anumite aspecte ale religiilor exotice — și în primul rînd ale religiilor orientale —, nu va putea decât cu greu să înțeleagă sacralitatea pietrelor, de pildă, sau erotica mis tică. Chiar presupunînd că unor atare hierofanii excentrice li se pot găsi oarecare justificări (considerîndu-le „fetișisme”, de pildă), esi

aproape sigur că va ezita să le acorde valoare de hierofanie, adică de modalități ale sacrului. Walter Otto remarca în *Die Götter Griechen-kmds* cât este de greu pentru omul modern să înțeleagă sacralitatea „formelor perfecte”, una din categoriile curente ale divinului la vechii greci. Această dificultate se va agrava când va fi vorba de a considera un simbol ca o manifestare a sacrului, sau de a simți că anotimpurile, ritmurile și plenitudinea formelor (a *oricărei* forme) sînt tot atîtea mîdiri ale sacralității. Vom încerca să arătăm, în paginile ce urmează, că ele erau considerate ca atare de către oamenii culturilor arhaice. Și, în măsura în care ne vom debarasa de prejudecățile didactice și vom uita că atare atitudini au fost uneori taxate drept panteism, fetișism, infantilism etc., vom reuși să înțelegem mai bine sensul trecut sau actual al sacrului în culturile arhaice și, totodată, vor crește șansele noastre de a înțelege, de asemenea, modurile și istoria sacralității. ÎTrebuie să ne obișnuim să acceptăm hierofaniile oriunde, în orice sector al vieții fiziologice, economice, spirituale sau sociale, în definitiv, noi nu știm dacă există *ceva* — obiect, gest, funcție fiziologică, ființă sau joc etc. — care să nu fi fost vreodată transfigurat în hierofanie, undeva, în cursul istoriei umanității. A căuta motivele care au determinat ca acel *ceva* să devină o hierofanie, sau să înceteze de a fi la un moment dat, este o chestiune cu totul diferită. Dar este cert că tot ceea ce omul a manevrat, a simțit, întîlnit sau iubit a putut deveni o hierofanie. Se știe, de pildă, că, în ansamblul lor, gesturile, dansurile, jocurile copiilor, jucăriile etc. au o origine religioasă: ele au fost cîndva gesturi sau obiecte de cult. Se știe, de asemenea, că instrumentele muzicale, arhitectura, mijloacele de transport (animale, care, bărci etc.) au început prin a fi obiecte sau activități sacre/ Se poate socoti că nu există nici un animal și nici o plantă importantă care să nu fi participat la sacralitate, în decursul istoriei. Se știe, de asemenea, că toate meseriile, artele, industriile, tehnicile au o origine sacră ori au dobîndit valori culturale în decursul timpului. Această listă ar putea fi continuată cu gesturile cotidiene (scularea, umblatul, fuga), cu diversele munci (vînătoarea, pescuitul, agricultura), cu toate actele fiziologice (alimentare, viață sexuală etc), probabil, de asemenea, cu cuvintele esențiale ale limbii și așa mai departe. Evident, nu trebuie să ne închipuim că *întreaga* specie umană a trecut prin *toate* aceste faze, *că. fiecare* grupare umană a cunoscut, rînd pe rînd, *toate* aceste hierofanii. O atare ipoteză evoluționistă, acceptabilă poate acum cîte-va generații, este astăzi cu totul exclusă. Dar/la un moment istoric dat, fiecare grup uman a transsubstantiat, la rîndul său, un anumit număr de obiecte, animale, plante, gesturi etc. în hierofanii, și e foarte probabil că pînă la urmă nimic n-a scăpat acestei transfigurări continuate pe durata a zeci de milenii de viață religioasă^X'

**5. Dialectica hierofaniilor** — La începutul acestui capitol am amintit că toate definițiile date pînă în prezent fenomenului religios puneau în opoziție *sacrul* și *profanul*. Oare ceea ce am spus mai sus, anume că orice a putut fi la un moment dat o hierofanie, nu contra-

zice această definiție-tip a fenomenului religios? Dacă *orice* poate încorpora sacralitatea, în ce măsură rămîne valabilă dihotomia sacru-profan? Această contradicție e doar aparentă, pentru că, dacă este adevărat că *orice* poate deveni o hierofanie și că probabil nu există nici un obiect, sau ființă, sau plantă etc. care să nu fi fost, într-un anumit moment al istoriei, într-un anumit loc al spațiului, învâluit în prestigiul sacralității, rămîne totuși adevărat că nu se cunoaște nici o religie sau rasă care să fi acumulat în cursul istoriei sale toate aceste hierofanii. Cu alte cuvinte, au existat întotdeauna, în cadrul oricărei religii, alături de obiecte sau de ființe profane, obiecte și ființe sacre. (Nu același lucru s-ar putea spune despre actele fiziologice, meșteșuguri, tehnică, gesturi etc; de altfel, asupra acestei distincții vom reveni.) Trebuie mers mai departe: cu toate că o anumită clasă de obiecte poate primi valoare de hierofanie, există întotdeauna înăuntrul acestei clase obiecte care nu sînt investite cu acest privilegiu.

J\colo unde se vorbește despre pretinsul „cult al pietrelor”, de pildă, nu toate pietrele sînt considerate sacre. Vom întîlni întotdeauna *anumite* pietre venerate datorită formei, mărimii sau implicațiilor lor ri-“fualeX Vom vedea, “He altfel, că nu este vorba de un cult al pietrelor, că aceste pietre sacre sîntenerate doar în măsură în care ele *nu mai sînt* simple pietre, ci hierofanii, adică *altceva* decît condiția lor normală „de obiecte V Dialectica hierofanie! pTesupune o *alegere* mai mult sau mai puțin manifestă, o singularizare.^l\un obiect devine sacru în măsura în care încorporează (adică revelează) „*altceva*” decît pe sine.~ r^htfu^fejTHEftpe^deTiiinimă importanțădacă acest „*altceva*” se datorează formei sale speciale, eficienței sau pur și simplu „forței” sale

— sau că este dedus din „participarea” obiectului la vreun simbolism oarecare, conferit de un rit de consacrare sau dobîndit prin inserțiune, voluntară sau involuntară, a obiectului într-o regiune saturată de sacralitate (o zonă sacră, un timp sacru, un „accident” oarecare

— trăsnet, crimă, sacrilegiu etc). Ceea ce vrem să evidențiem este că o hierofanie presupune o *alegere*, o detașare netă a obiectului hierofanic, în raport cu *restul* înconjurător. Acest *rest* există întotdeauna, chiar atunci cînd o regiune imensă devine hierofanică: de pildă, Cerul, sau ansamblul peisajului binecunoscut, sau „patria”. Detașarea obiectului hierofanic se face, în orice caz, cel puțin în *comparație cu el însuși*, căci el nu devine hierofanie decît în momentul în care a încetat să fie un simplu obiect profan, pentru a dobîndi o nouă „dimensiune”: aceea a sacralității.

Această dialectică este perfect clară pe planul elementar al hiero-faniilor fulgurante, atît de comune în literatura etnologică^ot ceea ce este insolit, singular, nou, perfect sau monstruos devine un recipient pentru forțele magico-religioase și, după împrejurări, un obiect de venerație sau de teamă, în virtutea sentimentului ambivalent pe care-l provoacă statornic sacral^Cînd un cîine, scrie A. C. Kruyt, este întotdeauna norocos la vînătoare, acesta este *measa* (piaza rea, semn de nenorocire). Prea mult succes la vînătoare îngrijorează pe

## STRUCTURA ȘI MORFOLOGIA SACRULUI

27

toradja. Forța magică, grație căreia animalul este capabil să prindă vînatul, va fi neîndoios fatală stăpînului său: acesta va muri în cu-rînd, sau recolta de orez va fi rea, ori, cel mai adesea, se va ivi o epizootie la bivoli sau la porci. Această credință este generală în tot centrul insulei Celebes" (trad. și cit. de L. Levy-Bruhl, *Le sumatwel et la nature dans la mentalite primitive*, p. 13-14). în orice domeniu perfecțiunea sperie, și aici, în această valoare sacră sau magică a perfecțiunii, va trebui căutată explicația temerii pe care chiar societatea cea mai civilizată o manifestă în fața sfîntului sau geniului. Perfecțiunea nu aparține lumii noastre. Ea *este* altceva decît această lume, sau, *vine* de altundeva.

"^Aceeasi teamă sau aceeași rezervă timorată există cu privire la tot ceea ce este *străin*, ciudat.nou — căci astfel de prezențe surprinzătoare sînt semnale ale unei *forțe* care, deși venerabilă, poate fi primej-dioasăîn Celebes, „cînd fructul unui bananier apare, nu la capătul ramurii, ci în mijlocul ei, acest lucru e *measa*... Se spune, de obicei, că aceasta are drept consecință moartea stăpînului acestui arbore... Cînd o anumită specie de dovleac poartă două fructe pe același vrej (caz identic cu cel al unei nașteri gemelare), aceasta e *measa*. Va cauza moartea unui membru al familiei celui ce stăpînește cîmpul pe care crește planta. Trebuie smulsă planta care dă aceste fructe aducătoare de nenorocire. Nimeni nu trebuie să le mănânce" (A. C. Kruyt, citat de L. Levy-Bruhl, *Sumatwel* p. 219). Cum spune Edwin W. Smith, „lucrurile ciudate, înșolite, spectacolele neașteptate, practicile neobișnuite, alimentele necunoscute, procedeele noi pentru a face un lucru, toate acestea sînt privite ca o manifestare a forțelor oculte" (citat de L. Levy-Bruhl, p. 221). La populația tanxa, în Noile Hebride, toate dezastrele se datorau misionarilor albi care tocmai sosiseră (*ibid.* p. 182). Lista acestor exemple se poate lungi cu ușurință (cf. de pildă, L. Le-vy-Bruhl, *La mentalite primitive*, p. 27-37, 295-331, 405-443; H. Webster, *Taboo*, pp. 230 sq).

**6. Tabuul și ambivalența sacrului.** — Vom vedea mai tîrziu în ce măsură astfel de fapte pot fi considerate hierofanii. Ele sînt, în orice caz, ^kratofanii, manifestări ale forței și deci sînt temute j>i ve-nerate.^ttbivalența sacrului nu este exclusiv de ordin psihic (în măsura în care atrage sau respinge), ci și de ordin axiologic/sacrul este totodată „sacru” și „pîngărit”T'. Comentînd vorbele lui Virgiliu, *auri sacra James, Ser?^XS~^ta^A'eh.Tit, 75)* remarcă pe bună dreptate că *sacer* poate însemna și „blestemat” și „sfînt”. Eustațius [*aolliadem*, XXIII, 429) observă aceeași dublă semnificație a lui *hagios*, care poate exprima în același timp noțiunea de „pur” și de „spurcat” (cf. J. E. Har-rison, *Prolégomena to the Study of Greek Religion*, ed. III, Cambridge, 1922, p. 59). Aceeasi ambivalență a sacrului apare și în lumea pa-leosemitică (cf. Robertson Smith, *The Religion of the Semites*, ed. III, London, 1927, p. 446-454) și egipteană (cf. W. F. Albright, *From theStoneAge to Christianity*, ed. II, Baltimore, 1946, p. 321, n. 45).

Toate valorizările negative ale „pîngărilor” (contactul cu morții, criminalii etc.) se datoresc acestei ambivalențe a hierofaniilor și kratofaniilor. Ceea ce este „pîngărit”, și deci „consacrat”, se deosebește, ca regim ontologic, de tot ceea ce aparține sferei profane. Obiectele sau ființele pîngărite sînt, așadar, practic interzise experienței profane, ca și kratofaniile și hierofaniile. Nu te poți apropia, fără risc, de un obiect pîngărit ori consacrat cînd te afli în condiție profană, adică atunci cînd nu ești pregătit prin ritual. Ceea ce se numește „abji” după un cuvînt polinezian adoptat de etnografi — este tocmai această condiție a obiectelor, acțiunilor sau persoanelor „izolate” și „interzise” din pricina primejdiei pe care o presupune contactul cu el. În general, este sau devine tabu orice obiect, acțiune sau persoană care posedă, în virtutea modului său de viață, sau dobîndește printr-o ruptură de nivel ontologic, o forță de natură mai mult sau mai puțin incertă. Morfologia tabu-ului și a obiectelor, persoanelor sau acțiunilor atinse de el este destul de bogată; putem convinge de aceasta răsfoind tomul III al lucrării *Creangă de Aur* a lui J. G. Frazer, *Tabou et les pîrils de l'âme* (trad. fr. 1927), sau bogatul repertoriu al lui H. Webster, *Taboo. A sociological study*. Ne vom mulțumi cu cîteva exemple culese în monografia lui A. Van Gennep, *Tabou et totemisme à Madagascar* (Paris, 1904). Termenul corespunzător pentru tabu în limba malgașă este *Jadu, faly*, cuvînt ce desemnează ceea ce este „sacru, prohibit, interzis, incestuos, de rău augur” (A. Van Gennep, p. 12), adică, în ultimă analiză, ceea ce este primejdios (*ib.*, p. 23). Au fost *fady* „primii cai aduși în insulă, iepurii aduși de un misionar, mărfurile noi, în special leacurile europene” (sarea, iodura de potasiu, romul, piperul etc; p. 37). Prin urmare, regăsim aici kratofaniile insolitului și noului, despre care am vorbit mai sus. Modalitatea lor e fulgurantă, căci, în general, toate aceste tabuuri nu durează mult; din momentul în care sînt cunoscute, mînuite, integrate în Cosmosul autohton, ele își pierd capacitatea de distrugere a echilibrului forțelor. Un alt termen malgaș e *loza*, pe care dicționarele îl definesc în termenii următori: „Tot ceea ce este în afara sau contra ordinii naturale, o minune, o calamitate publică, o nenorocire extraordinară, un păcat contra legii naturale, un incest” (*ibid.*, p. 36).

Este evident că fenomenul bolii și al morții se înscrie, de asemenea, în aceste categorii ale insolitului și groazei. La malgași, ca și la alții, anumite „interdicții” separă cu precizie bolnavii și morții de restul comunității. Este interzis a atinge un mort, al privi, a-i pronunța numele etc. Serie de tabuuri se referă la febră, la sexualitate, la naștere sau la anumite situații date. Este interzis unui soldat să mănînce un cocoș mort în luptă sau oricare alt animal omorît de suliță; nu trebuie să se omoare un animal de sex masculin în casa al cărei stăpîn e sub armă sau plecat la război etc; A. Van Gennep, p. 20 sq.; cf., de asemenea, R. Lehmann, *Die polynesischen Tabusitten*, p. 101 sq.; H. Webster, *Taboo*, p. 261 sq.). În toate aceste

Ar\* r> intei-HirNfi\*. r>rmri-

7r\rie> narp Se eXOlică Drintr-O

fulgurantă concentrare de forțe în anumite centre (femeia, mortul, bolnavul) sau prin situația periculoasă în care se găsesc anumite persoane (soldatul, vânătorul, pescarul etc). Dar există *tabu-uri* permanente: acela al regelui sau al sfântului, al numelui sau al fierului, sau acela al anumitor regiuni cosmice (muntele Ambondrom, de care nimeni nu îndrăznește să se apropie A. Van Gennep, p. 194; lacuri, râuri, insule întregi, *ib.*, p. 195 sq.) De această dată interdicțiile se datorează modului de a fi specific al persoanelor și obiectelor declarate tabu. Prin însăși condiția sa regală, regele este un rezervor plin de forțe și de aceea nu te poți apropia de el decât după luarea unor anumite precauții: regele nu trebuie atins, nici privit direct; tot așa, nu trebuie să-i vorbești etc. În anumite regiuni regele nu trebuie să atingă pământul, căci ar putea să-l nimicească prin forțele acumulate în el; trebuie deci să fie purtat sau să meargă pe covoare. Precauțiile luate față de sfinți, de preoți sau de vrăci se explică prin aceleași temeri. Cât despre „tabuizarea” anumitor metale (fierul, de pildă) sau a unor anumite regiuni (insule, munți), cauzele ce determină aceasta sînt multiple: noutatea metalului sau faptul că este utilizat de către grupuri secrete (topitori, vrăjitori etc.); măreția sau misterul unor anumiți munți, sau faptul că nu sînt integrabili sau nu sînt încă integrați în Cosmosul indigen etc.

Totuși, Mecanismul tabu-ului este întotdeauna același: anumite lucruri, persoane sau zone participă la un regim ontologic total diferit și, în consecință, contactul cu ele produce o ruptură de nivel ontologic ce ar putea fi fatală. Teama în privința unei astfel de rupturi — impusă cu necesitate de diferențele de regim, ontologic dintre condiția profană și cea hierofanică sau kratofanică —/ke verifică chiar în raporturile omului cu alimentele consacrate sau Oek: presupuse a conține anumite forțe magico-religioase. Anumite alimente sînt într-atît de sfinte, încît e preferabil să nu fie deloc mîncate sau să nu fie mîncate decât în porții mici.” (E. Westermarck, *Swviances priermes dans la civilisation mahomâtane*, tr. fr., Paris, 1935, p. 55). De aceea, în Maroc, vizitatorii sanctualelor sau participanții la o serbare nu mănîncă decât foarte puțin din fructele sau felurile de mîncare ce li se oferă. Se încearcă mărirea „forței” (*baraka*) griului atît timp cît el se află pe arie; însă concentrată în prea mare cantitate, această forță poate deveni nocivă (*ib.*, p. 156). Din același motiv, miera bogată în *baraka* este primejdioasă (p. 156).

Această ambivalență a sacralui — atrăgător și respingător în același timp — va fi discutată cu mai mult folos în al doilea volum al lucrării de față. Ceea ce putem remarca, de pe acum, este tendința contradictorie manifestată de om în privința sacralui (considerînd acest termen în accepțiunea sa cea mai generală). Pe de o parte, el încearcă să asigure și să mărească propria sa realitate printr-un contact cît mai fructuos cu aceste hierofanii și kratofanii; pe de altă parte, el se teme că pierde această „realitate” prin integrarea sa într-un plan ontologic

oi i r-n=\*t-ii-\*)»- rt/MiHif i\*»i caii\* rvr-r»fon\*\*\* r»i i tr\

*£tr» r\*5* Hnrpstp să o depășească.

el nu poate totuși să o părăsească complet. Ambivalența atitudinii omului față de sacru se verifică nu numai în cazul hierofaniilor și kratofaniilor negative (frica de morți, de spirite, de tot ceea ce este „pîngărit”), dar și în formele religioase cele mai evolute. Chiar o teo-fanie ca aceea revelată de misticii creștini inspiră marii majorități a indivizilor nu numai atracție, ci și repulsie (orice nume s-ar da acestei repulsii: ură, dispreț, teamă, ignoranță voită, sarcasm etc).

În cele de mai sus, am văzut că pnanifestările insolitului și ale extraordinarului impun de obicei teama și îndepărtarea. Cîteva exemple de tăt>u-uri și de acțiuni, ființe sau obiecte tabuate, ne-au revelat mecanismul prin care kratofaniile insolitului, funestului, misteriosului etc. sînt separate de circuitul experiențelor normale. Această separare are uneori efecte pozitive; nu se reduce la *izola*, ea *valorizează*. Așa se face că urîtenia și diformitatea îi singularizează, dar, în același timp, îi și consacră pe cei la care se manifestă. Astfel, printre indienii ojibway, mulți sînt numiți vrăjitori, fără ca ei să pretindă a fi experți în arta vrăjitoriei, ci doar pentru că sînt urîți sau diformi. Printre acești indieni, toți cei ce sînt priviți ca vrăjitori au, în general, un aspect mizerabil sau respingător. Reade afirmă că, în Congo, toți piticii și toți albinoșii devin preoți. Nu ne putem îndoi de faptul că respectul inspirat, în general, de această clasă de oameni, pornește la origine de la ideea că ei sînt înzestrați cu o putere misterioasă” (N. Soderblom, *Dieu vivant dans l'histoire*. Paris, 1937, p. 22).

Faptul că șamanii, vrăjitorii și vracii sînt recrutați, de preferință, dintre nevropați sau dintre cei ce prezintă un echilibru nervos instabil se datorează aceluiași prestigiu al insolitului și al extraordinarului. Atare stigmat denotă o *alegere*; cei care le posedă nu pot decît să se supună divinității sau spiritelor care i-au singularizat în acest fel, devenind preoți, șamani sau vrăjitori. Este evident că această alegere nu se efectuează întotdeauna prin intermediul acestui gen de semne exterioare naturale (urîtenie, infirmitate, nervozitate excesivă etc); vocația religioasă apare adesea grație exercițiilor rituale cărora li se supune, de voie sau de nevoie, candidatul, sau în urma alegerii efectuate de vrăjitor (N. Soderblom, p. 20 sq.). Întotdeauna este însă vorba de o *alegere*.

**7. Mana.** 4^/Insolitul și extraordinarul sînt epifanii tulburătoare: ele indică prezența a *altceva* decît ce este natural; prezența sau cel puțin apelul, în sens predestinat, al acestui *altceva*^Dn animal abil, un obiect nou sau un fapt monstruos se singularizează tot atît de bine ca și un individ extrem de urît, foarte nervos sau izolat de restul comunității printr-un stigmat oarecare (natural sau obținut în urma unei ceremonii realizate în scopul de a desemna „alesul”). Exemplele ne vor ajuta să înțelegem conceptul melanezian *mana*, dîn care unii autori au crezut că pot face să derive toate fenomenele religioase. Mana este, pentru melanezieni, forța misterioasă și activă pe care o posedă anumiți indivizi și, în general, sufletele morților și toate spiritele



STRUCTURA ȘI MORFOLOGIA  
SACRULUI

31

(R. H. Codrington, *The Mekmesians*, Oxford, 1891, p. 118) Actul grandios al Creației cosmice nu a fost posibil decât prin mâna divinității; șeful clanului posedă și el *mana*. Englezii au supus populația maori pentru că *mana* lor era mai puternică, slujba misionarului creștin posedă o *mana* superioară celei a riturilor autohtone. Latrinele au, chiar și ele, *mana* lor, grație caracterului de „receptacol de forță” pe care îl posedă corpurile umane, precum și excrețiile<sup>^</sup> (cf. G. Van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen, 1933, p. 5-6).

”NDar obiectele și oamenii au *mana* pentru că au primit-o de la anumite ființe superioare, cu alte cuvinte înăVxi participă în mod mistic la sacru și în măsura în care participă la elXDacă se observă că o piatră conține o forță excepțională, însemnează că un spirit oarecare i s-a asociat. Osul unui mort posedă *mana* deoarece sufletul mortului se află în el: un individ oarecare poate avea un raport atât de strâns cu un duh (*spirit*) sau cu sufletul unui mort (*ghost*) încît să posedă el însuși o *mana* pe care o poate folosi după voie” (R. H. Codrington, p. 119 sq.). Este o forță diferită de forțele fizice din punct de vedere calitativ, așa încît se exercită în mod arbitrar. Un bun războinic datorează această calitate nu propriilor sale forțe sau posibilități, ci forței pe care *mana* unui războinic mort i-o acordă: această *mana* se găsește în mica amuletă de piatră ce atîrnă la gîtul său, în cîteva frunze fixate la cingătoarea sa, în formula pe care o pronunță. Faptul că porcii unui anumit om se înmulțesc sau că grădina lui rodește se datorează unor anume pietre înzestrate cu o *mana* specială a porcilor și pomilor, pe care proprietarul lor o posedă. O barcă nu este rapidă decât dacă posedă *mana*, la fel un șoim care prinde peștele sau săgeata care rănește mortal (R. H. Codrington, p. 120). Tot ceea ce *este* la un grad superlativ posedă *mana*, adică tot ceea ce îi apare omului eficient, dinamic, creator, perfect.

Ca reacție împotriva teoriilor lui E. Tylor și a școlii sale, care consideră că prima fază a religiei nu poate fi decât animismul, antropologul englez R. R. Marrett a crezut că poate recunoaște o fază pre-animistă a religiei în această credință a existenței unei forțe impersonale. Noi vom evita să precizăm de pe acum în ce măsură se poate vorbi de o „primă fază” a religiei: tot astfel, nu vom cerceta dacă identificarea unei atare faze primordiale echivalează cu descoperirea „originii” religiei. Noi am menționat cîteva exemple ale conceptului *mana*, doar pentru a clarifica dialectica kratofaniilor și hierofaniilor pe planul cel mai elementar (trebuie precizat că „cel mai elementar” nu vrea deloc să spună „cel mai primitiv” din punct de vedere psihologic, nici „cel mai vechi” în sens cronologic: nivelul elementar reprezintă o modalitate simplă, transparentă, a hierofaniei). Exemplele citate ne-au oferit o bună ilustrare a faptului că o kratofanie sau o hierofanie *singularizează* un obiect față de celelalte, tot așa ca insolitul, extraordinarul, noul. Trebuie să remarcăm totuși: 1) că noțiunea de *mana*, cu toate că se regăsește și în religiile exterioare cercului melanezian, nu este o

noțiune universală și, în consecință, ne este greu să o considerăm

ca reprezentînd prima fază a oricărei religii; 2) că este inexact să se considere *mana* ca o forță impersonală.

[^Există, într-adevăr, și alte popoare în afara melanezienilor care cunosc o forță de acest gen, capabilă să facă lucrurile să devină puternice, reale, în sensul plin al cuvîntului. Sioux-ii numesc această forță *wakan*; ea circulă peste tot în Cosmos, dar nu se manifestă decît în fenomenele extraordinare (ca soarele, luna, tunetul, vîntul etc), precum și personalitățile puternice (vrăjitorul, misionarul creștin, ființele mitice și legendare etc). Irochezii folosesc termenul *orenda* pentru a desemna aceeași noțiune: o furtună conține *orenda*, o pasăre greu de doborît are o *orenda* foarte subtilă, un om furios este pradă propriei sale *orenda* etc. *Oki* la huroni, *zemi* la populațiile Antilelor, *meghe* la pigmeii africani (bambuti), toți acești termeni exprimă aceeași noțiune de *mana*. Dar, să mai repetăm o dată, nu oricine sau orice posedă *oki*, *zemi*, *meghe*, *orenda* etc, ci numai divinitățile, eroii, sufletele morților sau oamenii și obiectele care au un anumit raport cu sacralul, adică vrăjitorii, fetișurile, idolii etc. Pentru a nu cita decît pe unul din ultimii etnografi care a descris aceste fenomene magico-re-ligioase, și încă la o populație arhaică unde existența unei *mana* era destul de controversată, P. Schebesta scrie: „*Meghe* este răspîdită pretutindeni, însă puterea sa nu se manifestă peste tot cu aceeași intensitate, nici sub același aspect. Anumite animale o au din abundență; dintre oameni, unii o au într-o măsură mai mare, alții mai mică. Oamenii îndemînatici se disting tocmai prin abundența de *meghe* acumulată de ei. Vrăjitorii de asemenea sînt bogați în *meghe*. Această forță pare legată de sufletul-umbră și destinată să dispară o dată cu el la moarte, cînd fie emigrează în alt individ, fie se metamorfozează în totem” (Les Pygmées, [tr.fr.](#), p. 64).

Cu toate că anumiți savanți au adăugat acestei liste alți cîțiva termeni (*ngai* la masai, *andriamanitha* la malgași, *petara* la dayaci etc.) și s-a încercat să se interpreteze în același sens termenul indian *brahman*, cel iranian *xvarenah*, cel roman *imperiwn*, cel nordic *hamingja* — noțiunea *mana* nu este universală)jgWana nu apare în toate religiile și, chiar acolo unde apare, nu este nici unica, nici cea mai veche formă religioasă)rJVfana... nu este nicidecum universală și, în consecință, a te sluji de ea ca de o bază pe care să clădești o teorie generală a religiei primitive este nu numai eronat ci, în plus, înșelător” (H. Ian Hogbin, *Mana*, p. 274). Mai mult, între diferitele variante (*mana*, *wakan*, *orenda* etc.) există, dacă nu diferențe categorice, cel puțin nuanțe prea adesea neglijate în primele studii. Astfel, americanistul P. Radin, analizînd concluziile trase de W. Jones, Miss Fletcher și J. N. B. Hewitt din cercetările lor asupra conceptelor *wakanda* și *manito* ale

Mana nu este de altfel un concept panmelanezian, deoarece este necunoscut la populațiile ontong Java (N-E de Insulele Solomon), la wogeo (Noua-Gui-nee) (H. I. Hogbin, *Mana*, p. 268 sq.), la wagawaga, tubetube etc. (A. Capell, *The word „mana”*, p. 92).

populațiilor sioux și algonkin, observă că acești termeni înseamnă „sacru”, „ciudat”, „important”, „minunat”, „extraordinar”, „puternic”, fără însă să înglobeze cea mai slabă idee de „forță inerentă” (*Religion of the North American Indians*, p. 349-350).

Or, R. R. Marrett — de altfel au mai făcut-o și alții — a crezut că *mana* reprezintă o „forță impersonală”, cu toate că R. H. Codrington atrăsese deja atenția asupra faptului că „această forță, deși impersonală în sine, este întotdeauna atașată unei persoane care o dirijează... Nici un om nu are această forță prin el însuși: tot ceea ce face, face cu ajutorul unor anumite ființe, spirite ale naturii sau ale strămoșilor” (*The Melanasiensians*, p. 119, 121). Cercetări recente (A. M. Hocart, H. J. Hogbin, A. Capell) au precizat aceste distincții stabilite de R. H. Codrington. „Cum ar putea fi impersonală, dacă ea e întotdeauna legată de ființe personale?” se întreba ironic A. M. Hocart. La Guada-canal și Malaita, de pildă, numai spiritele și sufletele morților posedă *nanama*, dar ele pot folosi această forță în folosul omului. „Un om poate munci din greu, dar, dacă nu obține încuviințarea spiritelor, a căror putere să se exercite în favoarea sa, el nu va ajunge niciodată bogat” (H. J. Hogbin, *Mana*, p. 259). „Orice efort este făcut cu scopul de a-și asigura bunăvoința spiritelor, astfel încât *mana* să fie întotdeauna disponibilă. Sacrificiile sînt metoda cea mai frecvent utilizată pentru a le câștiga aprobarea, dar și anumite alte ceremonii sînt socotite a le fi pe plac” (*ibid.*, p. 264).

P. Radin remarcă la rîndul său că indienii nu opun *personalul* și *impersonalul* *corporalul* și *incorporalul*. „Ceea ce pare să le atragă atenția este, în primul rînd, chestiunea existenței reale: și tot ceea ce poate fi sesizat cu simțurile, tot ceea ce poate fi gîndit, trăit sau visat, există” (*op. cit.*, p. 352). Problema trebuie pusă deci în termeni onto-logici: ceea ce *există*, ceea ce e *real* și ceea ce *nu există* — iar nu în termeni *personal-impersonal* și *corporal-incorporal* care nu au, în conștiința „primitivilor”, precizia pe care au dobîndit-o în culturile istorice. Ceea ce este înzestrat cu *mana* există pe plan ontologic și, ca urmare, este eficace, fecund, fertil. Nu se poate deci afirma „personalitatea” *manei*, această noțiune neavînd nici un sens în ori-zontul mental arhaic. De altfel, nicăieri nu se întîlnește *mana* iposta-ziată, detașată de obiecte, de evenimentele cosmice, de ființe, sau de oameni. Mai mult, în urma unei analize strînse, se poate observa că un obiect, un fenomen cosmic, o ființă oarecare etc. posedă *mana* grație intervenției unui spirit sau a fuziunii cu epifania

unei

ființe

divine oarecare.

Reiese, așadar, că teoria care consideră *mana* drept o forță magică impersonală nu este cu nimic justificată?/A imagina pe această bază o etapă prereligioasă (dominată exclusiv de magie) este implicit eronată. O atare teorie este de altfel infirmată de faptul că nu toate popoarele (și mai ales cele mai primitive) cunosc *mana*; de asemenea, de faptul că magia — deși întâlnită mai peste tot — nu apare niciodată decât însoțită de religie. Mai mult: magia nu domină pretutindeni viața

spirituală a societăților „primitive”; dimpotrivă, ea se dezvoltă în mod predominant în societățile mai evoluat. (Exemple: practicarea magiei este foarte slabă la kurnaii din Australia și la fuegieni; în anumite societăți de eșchimoși și koriaci este mai puțin practică decât la vecinii lor ainu și samoiezi, care le sînt superiori din punct de vedere cultural etc).

**8. Structura hierofaniilor.** — Să reamintim care ne era scopul atunci cînd citam hierofaniile fulgurante, kratofaniile, *mana* etc. Nu spre a le discuta (ceea ce ar fi implicat clarificarea noțiunilor de sacru, de polaritate religie—magie etc), ci doar pentru a ilustra modalitățile cele mai elementare ale sacralului, în vederea unei prime aproximări. Aceste hierofanii și kratofanii ne-au dezvăluit întotdeauna o *alegere*; ^eea ce este ales este implicit *puternic*, efica, temut sau fertil, chiar dacă alegerea se face prin singularizarea insolitului, noului, extraordinarului; ceea ce a fost *ales* și revelat ca atare prin intermediul unei hierofanii sau al unei kratofanii devine adesea primejdios, interzis sau întinat. S^Am întîlnit frecvent noțiunea de *forță* și *eficiență* legată de aceste t^ierofanii; le-am denumit kratofanii tocmai pentru că ne ră-mînea să le demonstrăm caracterul sacru. Totuși, am văzut cît de imprudentă era o generalizare grăbită; că, de pildă, fiind accesibilă experienței religioase sau observației profane doar printr-o personificare sau incorporare, este inexact ca *mana* să fie considerată ca o forță impersonală; că ar fi mai înțelept să se pună problema în termenii săi ontologici și să se spună că *ceea ce există în mod complet* posedă întotdeauna *mana*; în sfîrșit, că distincția „personal—impersonal” nu are sens precis în universul mental arhaic și că este mai prudent să se renunțe la ea.

Dar trebuie menționat că t^ierofaniile și kratofaniile elementare j^aai sus not^e sînt departe de a epuiza experiența și teoria religioasă a „primitivilor”. Nu se cunoaște nici o religie redusă la astfel de hierofanii și kratofanii elementare. Categoriile sacralului, ca și morfologia lui depășesc constant epifaniile manei și ale insolitului, după cum depășesc cultul strămoșilor, credința în spirite, cultele naturiste etc. Cu alte cuvinte, o religie, fie ea religia cea mai „primitivă” (de pildă, religia unui trib australian, a andamanezilor, a pigmeilor etc), nu se lasă redusă la un nivel elementar de hierofanii (mana, totemism, animism). Alături de astfel de experiențe și teorii religioase monovalente, în-tîlnim statornic urme, mai mult sau mai puțin bogate, ale altor experiențe sau teorii religioase; de pildă urme ale cultului unei Ființe Supreme. Faptul că aceste urme prezintă puțină importanță în viața religioasă zilnică a tribului nu are importanță aici. Vom avea ocazia să constatăm (par. 12 sq.) că, la „primitivi”, credința într-o Ființă Supremă, creatoare și atotputernică, locuind în Cer și manifestîndu-se prin epifanii uraniene, apare cam peste tot; totuși această Ființă Supremă nu joacă aproape nici un rol în cult, unde este înlocuită prin alte forte religioase (totemism, cultul strămoșilor, mitologiile solare și lu-

## STRUCTURA ȘI MORFOLOGIA SACRULUI

35

nare, epifaniile fertilității etc.). Dispariția unor astfel de Ființe Supreme din actualitatea religioasă reprezintă, evident, o problemă a *istoriei*; ea se datorează unor anumite forțe ce pot fi parțial identificate. Dar, cu toate că apar ca fiind de o mai mică importanță, Ființele Supreme aparțin patrimoniului religios al „primitivilor” și deci nu pot fi neglijate atunci când se studiază experiența globală a sacrului la umanitatea arhaică. Hierofaniile elementare și kratofaniile fulgurante se plasează în ansamblul acestei experiențe arhaice, dominînd-o uneori, dar niciodată epuizînd-o.<sup>6</sup>

Pe de altă parte, aceste hierofanii și kratofanii elementare nu sînt întotdeauna „î închise”, monovalente. Ele pot să-și mărească, dacă nu conținutul religios, cel puțin funcția formală. O piatră cultuală manifestă, într-un anumit moment istoric, o anumită modalitate a sacrului: această piatră *arată* că sacrul este *altceva* decît mediul cosmic înconjurător, că, asemenea stîncii, sacrul *este* în mod absolut, invulnerabil și static, sustras devenirii. Această ontofanie (valorizată pe plan religios) a pietrei cultuale îi poate modifica „forma” în cursul istoriei; aceeași piatră va fi venerată mai tîrziu, nu pentru ceea ce revelează ea *imediat* (nu ca o hierofanie elementară), ci pentru că este integrată într-un spațiu sacru (al unui templu, al unui altar etc.) sau fiindcă e considerată ca hierofanie a unei divinități etc. (cf. par. 74). Ea rămîne *altceva* decît mediul înconjurător, continuă să fie *sacră* în virtutea hierofaniei primordiale care a *ales-o*, însă valoarea ce i se acordă se modifică după teoria religioasă în care această hierofanie urmează să se integreze.

întîlnim un număr considerabil de astfel de revalorizări ale hierofaniilor primordiale, istoria religiilor fiind, în mare parte, istoria devalorizărilor și revalorizărilor procesului de manifestare a sacrului. Idolatria și iconoclasmul sînt, în această privință, atitudini firești ale spiritului în fața fenomenului hierofaniei; ele sînt deopotrivă justificate. Căci, pentru cel ce este în posesia unei noi revelații (mozaismul în lumea semitică, creștinismul în lumea greco-romană, de pildă), vechile hierofanii își pierd nu numai sensul lor original, acela de manifestare a unei modalități a sacrului, dar sînt considerate ca obstacole în calea desăvârșirii experienței religioase. Iconoclaștii, de orice gen și de orice religie, sînt justificați atît prin propria lor experiență religioasă, cît prin momentul istoric în care are loc experiența. Contemporani ai unei revelații mai „complete”, mai conforme facultăților lor spirituale și culturale, *ei nu pot crede*, nu pot valoriza în plan religios hierofaniile acceptate odinioară, în faze religioase trecute.

Pe de altă parte, atitudinea opusă, denumită, din motive de expunere, *idolatrie*, este din plin justificată și de experiența religioasă și de istorie. Această atitudine, ce constă — *grosso modo* — în a conserva și a revaloriza în permanență vechile hierofanii, este validată de însăși dialectica sacrului, pentru căfeacrul se manifestă întotdeauna prin ceva; faptul că acest *ceva* (pe care noi l-am denumit „hierofanie”) este un obiect din lumea imediată sau un obiect al imensității cosmice,

Vo figură divină, un simbol, o lege morală, sau chiar o idee, este lipsit de importanță. Actul dialectic rămâne același: manifestarea sacrului prin altceva decât el însuși; el apare în obiecte, mituri sau simboluri, însă niciodată în întregime și în mod imediat sau în totalitatea sa. În consecință, considerate dintr-un punct de vedere absolut, o piatră sacră, o încarnare a lui Vișnu, o statuie a lui Jupiter sau o epifanie jahvistă sînt la fel de valabile (sau iluzorii) prin simplul fapt că, în toate aceste cazuri, manifestîndu-se, sacrul s-a limitat, sa încorporat. Actul paradoxal al încorporării, care face posibile toate felurile "de hierofanii, de la cele mai elementare pînă la suprema întrupare a Logosului în Isus Cristos, se regăsește peste tot în istoria religiilor; de altfel, vom relua această problemă. Totuși, atitudinea pe care am denumit-o idolatriă se întemeiază (conștient sau inconștient, nu are importanță) pe această viziune de ansamblu a hierofaniilor considerate în totalitatea lor. Ea salvează vechile hierofanii valorizîndu-le pe un plan religios diferit, acordîndu-le funcții diferite. Vom cita doar două exemple, culese în domenii și în momente istorice diferite.

**9. Revalorizarea hierofaniilor.** — Am văzut (par. 5) caftot ceea ce este extraordinar, grandios, nou poate deveni o hierofanie, poate fi considerat, în perspectiva spirituală a primitivilor, ca o manifestare a sacrului. Populația kond din Tanganika crede într-o Ființă Supremă, Kyala sau Lesa, care, asemenea tuturor Ființelor Supreme africane, este înzestrată cu prerogativele Divinității cerești: creatoare, atotputernică și justițiară. Insa Lesa nu se manifestă doar prin epifanii uraniene: „Tot ceea ce este mare în genul său, un bou mare, un țap mare chiar, un arbore enorm, sau orice alt obiect cu dimensiuni impozante, ia numele de Kyala, ceea ce ar putea însemna că Divinitatea își alege, temporar, domiciliul în aceste obiecte. Cînd o furtună mare biciuiește și înfurie valurile lacului, Divinitatea, se spune, umblă deasupra apelor; cînd vîietul cataractei este mai teribil decît de obicei, vocea Divinității se face auzită. Cutremurul de pămînt este provocat de pasul său puternic, iar trăsnetul este însăși Lesa, Divinitatea care coboară în mînia sa... Uneori Divinitatea intră în corpul unui leu sau al Unui șarpe și sub această formă circulă printre oameni ca să le urmărească faptele" (J. G. Frazer, *The Worship of Nature*, p. 189; tr. fr. *Les dieux du ciel*, p. 213). Tot astfel, la shilluki, numele Ființei Supreme, care este Juok, se aplică la tot ce este miraculos sau monstruos, la tot ce este străin, la tot ce un shilluk nu poate înțelege (*ibid.* p. 312; cf. P. Radin, citind pe S. Seligman, *La religion primitive*, p. 205).

În aceste exemple este vorba de o valorizare a hierofaniilor elementare și a kratofaniilor fulgurante prin integrare în epifania Ființei Supreme; insolitul, extraordinarul, noul sînt valorizate pe plan religios ca modalități ale lui Lesa sau ale lui Juok. Nu ne propunem, pentru moment, o analiză stratigrafică a acestui fenomen, destinată să-i precizeze „istoria”, să arate dacă credința într-o Ființă Supremă a precedat hierofaniile extraordinarului ori *vice versa*, sau dacă cele două



experiențe religioase s-au realizat împreună. Ceea ce ne preocupă este actul religios al integrării hierofaniilor elementare în epifania Ființei Supreme, variantă a idolatriei, adică acea perspectivă generoasă care consideră idolii, fetișurile și urmele fizice ca o serie de întrupări paradoxale ale divinității. Exemplul este cu atât mai instructiv cu cât este vorba de populațiile africane, care, putem presupune cu ușurință, nu au suferit în mod decisiv activitatea de sistematizare a teologilor și misticilor. Am putea spune că este un caz spontan de integrare a hierofaniilor elementare în conceptul complex al Ființei Supreme (personalitate, creator, atotputernic etc). \*

Al doilea exemplu va pune în evidență efortul de justificare a atitudinii idolatre printr-o hermeneutică rafinată. Școala mistică indiană Vaișnava numește *arcă*, „omagiu”, orice obiect material pe care poporul îl venerază de secole (planta *tulasi*, pietrele *sălagramă* sau idolii lui Vișnu) și le consideră în consecință ca epifanii ale marii Divinități. Totuși, misticii și teologii interpretează această epifanie paradoxală drept un moment al dialecticii sacrului, care, cu toate că este etern, absolut și liber, se manifestă într-un fragment material, precar, condiționat etc. Această întrupare a lui Vișnu într-o *sălagramă* sau într-un idol are un scop soteriologic în doctrina Vaișnava (în marea sa dragoste pentru oameni) *Ypivinitatea se arată*, adoptînd modalitatea lor degradată de a fi): *FJrare te&^i ^fej\*a-sens teologic: întruparea divinității revelează libertatea sa de-a lua orice formă, ca și condiția paradoxală a sacrului ce poate coincide cu profanul fără să anuleze propria sa modalitate de a fi*) Acest paradox este admirabil subliniat de Lokācharyā: „Deși atoteștător, în *arcă* Vișnu se arată ca și cum ar fi lipsit de cunoștințe: deși spirit, el se arată ca și cum ar fi materie; deși adevărată Divinitate, el se arată ca și cum ar fi la dispoziția oamenilor; deși atotputernic, el se arată ca și cum ar fi slab; deși lipsit de griji, el se arată ca și cum ar avea nevoie să fie îngrijit; deși inaccesibil (simțurilor) el se arată ca tangibil.”

Se va spune, fără îndoială, că aici este vorba de interpretarea unui fapt religios arhaic și popular de către un mistic—teolog; în el însuși, acest fapt ar fi departe de a dezvălui tot ceea ce misticul și teologul văd în el. Nu putem spune dacă această obiecție, în aparență atât de rațională, este justificată. E adevărat că idolii lui Vișnu, cronologic, preced teologia și mistica înaltă a unui Lokācharyā; este de asemenea adevărat că, într-un sat indian, credinciosul adoră o *arcă* deoarece consideră, pur și simplu, că ea îl încorporează pe Vișnu. Dar chestiunea este de a ști dacă această valorizare religioasă a idolului — considerat ca participînd, într-un fel sau altul, la esența lui Vișnu — *nu spune* același lucru ca interpretarea lui Lokācharyā, prin simplul fapt că este valorizarea religioasă a unui obiect material. În esență, teologul nu face altceva decît să traducă în formule mai explicite ceea ce este implicat în paradoxul idolului (și, de altfel, a oricărei hierofanii): *sacrul* se manifestă printr-un obiect *profan*.

în fond, această coincidență paradoxală a sacrului și a profanului, a ființei și a ne-ființei, a absolutului și a relativului, a eternului și a devenirii, este ceea ce dezvăluie orice hierofanie, chiar cea mai elementară. Un mistic și un teolog ca Lokācharya nu face decât să explice contemporanilor săi paradoxul hierofaniei. Această explicitare are, evident, sensul unei revalorizări, adică a unei reintegrări a hierofaniei într-un sistem religios nou. Căci, de fapt, diferența între *arcă* și hermeneutica lui Lokācharya se rezumă la o diferență de *formulă*, de expresie, paradoxul coincidenței sacrului și profanului fiind exprimat în mod concret în cazul idolului și în mod analitic descriptiv în cazul hermeneuticii verbale. Această coincidență sacru-profan realizează, în fapt, o ruptură de nivel ontologic. Ea este implicată în orice hierofanie, pentru că orice hierofanie *arată*, manifestă coexistența celor două esențe opuse: sacru și profan, spirit și materie, etern și nonetern etc. Faptul că dialectica hierofaniei, a manifestării sacrului în obiecte materiale, continuă să facă obiectul unei teologii atât de elaborate ca aceea a Evului Mediu, dovedește că ea rămâne problema cardinală a oricărei religii. S-ar putea chiar spune că toate hierofaniile nu sînt decît prefigurări ale miracolului întrupării, că fiecare hierofanie nu este decît o tentativă nereușită de a revela misterul coincidenței om—Divinitate. Ockam, de pildă, nu ezită să scrie: „*Est articulus fidei, quod Deus assumpsit naturam humanam. Non includit contradictionem, Deus assumere naturam assinam. Pari ratione potest assumere lapidem aut lignum.*”<sup>\*</sup> Morfologia hierofaniilor primitive nu apare deci ca absurdă în perspectiva teologiei creștine: libertatea de care se bucură Divinitatea îi permite să ia orice formă, chiar aceea a pietrei sau a lemnului. Pentru moment evităm termenul „Divinitate” și traducem: sacru se manifestă sub orice formă, cea mai absurdă chiar, în definitiv, ceea ce e paradoxal nu este faptul manifestării sacrului în pietre sau în arbori, ci însuși faptul că *se manifestă* și, în consecință, *se limitează* și devine *relativ*.

### 10. Complexitatea fenomenului religios „primitiv”.

— Credem că exemplele citate pînă în prezent ne-au ajutat să stabilim cîteva principii directoare: *Wsacru* este calitativ diferit de *profan*, totuși el

\* „Există un articol de credință care spune că Dumnezeu și-a luat natură umană. Nu cuprinde o contradicție că Dumnezeu să-și ia natură de asin. Prin-tr-un raționament asemănător, poate să-și asume natura pietrei sau a lemnului” — *Nota red.*

S-ar putea încerca, în perspectiva creștinismului, salvarea hierofaniilor care au precedat miracolul întrupării, valorizîndu-le ca o serie de prefigurări ale acestei întrupări. Prin urmare — departe de a considera modalitățile „păgine” ale sacrului (fetișurile, idolii etc.) drept etape „aberrante” și degenerate ale sentimentului religios al umanității decăzute prin păcat — ar putea fi interpretate ca tentative disperate de a prefigura misterul întrupării. Toată viața religioasă a umanității — viața religioasă exprimată prin dialectica hierofaniilor — n-ăr fi, „\*»IM»st ounct de vedere, decît așteptarea lui Cristos,

poate să se manifeste oricum și oriunde în lumea profană, avînd puterea de a transforma orice obiect cosmic în paradox prin intermediul hierofaniei. În sensul că obiectul încetează de a fi el însuși, ca obiect cosmic, rămînînd totuși în aparență neschimbat); 2) această dialectică a sacralului este valabilă pentru toate religiile nu doar pentru preînțeleptele „forme primitive”. Această dialectică se verifică atît în „cultul” pietrelor și arborilor, cît și în concepția savantă a metamorfozelor indiene sau în misterul suprem al întrupării; 3) nimicieri nu se întîlnesc doar hierofanii elementare (kratofaniile insolitului, extraordinarului, noului: *mana* etc), ci și urme de forme religioase considerate, în perspectiva concepțiilor evoluționiste, superioare: Ființe Supreme, legi morale, mitologii etc); 4) se întîlnește peste tot, chiar în afara acestor urme de forme religioase-superioare, un sistem în care vin să se ordoneze hierofaniile elementare. Sistemul nu este epuizat de acestea din urmă; el e constituit din toate experiențele religioase ale tribului (*mana*, kratofaniile insolitului etc, totemismul, cultul strămoșilor etc), dar cuprinde și un corpus de tradiții teoretice care nu se lasă reduse la hierofaniile elementare: de pildă, miturile privitoare la originea lumii și a speciei umane, justificarea mitică a condiției umane actuale, valorizarea teoretică a riturilor, concepțiile morale etc. Este necesar să se insiste asupra acestui din urmă punct.

Este suficient să se parcurgă cîteva monografii etnografice (aceea a lui B. Spencer și F. J. Gillen sau a lui C. Strehlow asupra australienilor, a lui P. Schebesta sau H. Trilles asupra pigmeilor africani, a lui M. Gusinde despre fuegieni) pentru a observa: 1) că viața religioasă a „primitivilor” depășește domeniile pe care sîntem dispuși să le acordăm de obicei experienței și teoriei religioase; 2) că această viață religioasă este peste tot complexă, prezentarea simplă și lineară, frecventă în lucrările de sinteză sau de vulgarizare, datorîndu-se unei selecții mai mult sau mai puțin arbitrar efectuate de către autori. Este adevărat că anumite forme domină ansamblul religios (de pildă, totemismul în Australia, *mana* în Melanezia, cultul strămoșilor în Africa etc), dar niciodată nu îl epuizează. Regăsim, pe de altă parte, o cantitate de simboluri, evenimente cosmice, biologice sau sociale, ideograme și idei, care sînt valorizate pe plan religios, cu toate că raporturile lor cu experiența religioasă nu ne sînt întotdeauna clare, nouă, modernilor, înțelegem, de pildă, că ritmurile lunare, anotimpurile, inițierea sexuală ori socială, sau simbolismul spațial au putut dobîndi valori religioase pentru umanitatea arhaică, adică să devină hierofanii; dar este mult mai greu de înțeles în ce măsură gesturi fiziologice, ca nutriția și actul sexual, sau ideograme ca „anul”, pot revendica același titlu. Este vorba, în fond, de o dublă dificultate: 1) de a accepta sacralitatea întregii vieți fiziologice; 2) de a lua drept hierofanii anumite construcții teoretice: ideograme, mitograme, legi cosmice sau morale etc).

Într-adevăr *Mina* din principalele diferențe ce-l separă pe omul culturilor arhaice de omul modern rezidă tocmai în incapacitatea acestuia din urmă de a trăi viața organică (în special, sexualitatea și nutriția)

ca un sacrament. Psihanaliza și materialismul istoric au crezut că au găsit cea mai sigură confirmare a tezelor lor în importanța rolului jucat de sexualitate și nutriție la popoarele ce se găsesc în faza „etnografică”. Psihanaliza și materialismul istoric au neglijat totuși valoarea, am spune chiar funcția, *complet diferită* în raport cu sensul modern, pe care le au erotismul și nutriția la aceste popoare. Pentru omul modern ele nu sînt decît acte fiziologice, în timp ce pentru omul culturilor arhaice sînt sacramente, ceremonii, prin intermediul cărora se face comuniunea cu *forța*, pe care *Viața* însăși o reprezintă. Vom vedea mai târziu că *forța* și *Viața* nu sînt decît epifanii ale *realității ultime*; aceste acte elementare devin, la „primitiv”, un rit a cărui intermediere îl ajută pe om să se apropie de realitate, să se insereze în ontic, eliberîndu-se de automatismele (lipsite de conținut și de sens) ale devenirii, de „profan”, de neant.

Vom avea prilejul să vedem cum ritul, conștînd întotdeauna din repetarea unui gest arhetipal săvîrșit *in illo tempore* (la începutul „Istoriei”) de către strămoși sau zei, încearcă „onticizarea”, prin intermediul hierofaniei, a celor mai banale și neînsemnate acte. Ritul *coincide*, prin repetiție, cu „arhetipul” său, timpul profan este suprimat. Asistăm, ca să spunem așa, la *același act* săvîrșit *in illo tempore*, într-un moment cosmogonic auroal. Prin urmare, transformînd toate actele fiziologice în ceremonii, omul arhaic se străduiește a „trece peste”, a se proiecta dincolo de timp (de devenire) în eternitate. Nu este aici locul să insistăm asupra funcției îndeplinite de rit, dar va trebui să remarcăm, de pe acum, tendința firească a „primitivului” de a transforma actele fiziologice în ritual, acordîndu-le astfel o valoare spirituală. Hrănindu-se și făcînd dragoste, primitivul se inserează într-un plan, care, în tot cazul, nu este cel al nutriției sau al sexualității. Aceasta se poate verifica în experiențele inițiale (primele fructe, primul act sexual), ca și în toată activitatea erotică și alimentară. Putem spune că, în asemenea circumstanțe, este vorba de o experiență religioasă indistinctă, structural diferită de experiențele distincte reprezentate prin hierofaniile insolitului, extraordinarului, ale *manei* etc. Dar, prin aceasta, rolul acestei experiențe în viața omului arhaic nu este mai mic, cu toate că, prin natura sa, ea poate scăpa observatorilor. Aceasta explică afirmația noastră anterioară: viața religioasă a popoarelor primitive depășește categoriile *manei* a hierofaniilor și kratofaniilor fulgurante. O întreagă experiență religioasă, indistinctă din punct de vedere structural, se datorează acestei tentative pe care o face omul de a se insera în real, în sacru, prin mijlocirea actelor fiziologice fundamentale pe care le transformă în ceremonii.

Pe de altă parte, viața religioasă a oricărei grupări umane în faza etnografică cuprinde întotdeauna un anumit număr de elemente teo-retice (simboluri, ideograme, mituri cosmogonice și genealogice etc.). Vom avea ocazia să vedem că astfel de „adevăruri” sînt considerate drept hierofanii de către omul culturilor arhaice. Nu numai pentru că ele dezvăluie modalitățile sacrului, dar și pentru că, cu ajutorul acestor „adevăruri”, omul se apără de ceea ce este neînsemnat, de neant, într-un

cuvînt, scapă din sfera profanului. S-a vorbit adesea de slăbiciunea primitivilor în privința teoriei. Chiar dacă ar fi așa (și părerea unui mare număr de observatori este diferită), prea adesea s-a uitat totuși că funcționarea gândirii arhaice nu folosește exclusiv concepte sau elemente conceptuale, ci, de asemenea și mai ales, simboluri. Mai tîrziu vom avea prilejul să vedem că „manevrarea” simbolurilor se efectuează după o *logică* simbolică. Urmează de aici că „aparentă sărăcie conceptuală” a culturilor primitive implică, nu o incapacitate de a face teorie, ci apartenența lor la un stil de gândire net diferit de „stilul” modern fondat pe eforturile speculației elene. Or, putem identifica, chiar la grupurile cele mai puțin evoluuate din punct de vedere etnografic, un ansamblu de adevăruri, integrate în mod coerent într-un sistem, într-o teorie (de pildă, la australieni, pigmei, fuegieni etc.)! Acest ansamblu de adevăruri nu constituie doar un „Weltanschauung”, ci și o ontologie pragmatică (am spune chiar o soteriologie), în sensul că încearcă, cu ajutorul acestor „adevăruri”, să se salveze, integrîndu-se realului.

Pentru a nu da decît un exemplu, vom vedea că majoritatea actelor îndeplinite de omul culturilor arhaice nu este, în gîndul lui, decît repetarea unui gest primordial săvîrșit la începutul timpurilor de către o ființă divină sau de o figură mitică. Actul nu este înzestrat cu un anumit sens decît în măsura în care el repetă un model transcendent, un arhetip. De aceea, scopul acestei repetiții este de a asigura *nor-Tnalitatea* actului, de al legaliza, acordîndu-i astfel un statut ontologic; căci, dacă devine *real*, este numai *pentru că repetă* un arhetip. Or, toate acțiunile îndeplinite de omul primitiv presupun un model transcendent; astfel că aceste acțiuni nu sînt eficace decît în măsura în care sînt *reale, exemplare*. Acțiunea este totodată o ceremonie (în măsura în care ea integrează omul într-o zonă sacră) și o inserțiune în real. Toate aceste observații implică nuanțe ce se vor evidenția mai precis în momentul în care vom putea comenta exemplele furnizate de capitolele ce urmează. Aceste implicații trebuie totuși anunțate de pe acum, pentru a pune în lumină acest aspect teoretic al vieții religioase „primitive”, în general dîstul de neglijat.

## INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

H. C. Puech, *Bibliographie generale* («Mana», Introduction à l'histoire des religions, ed. 72-a, I, Paris, 1949, p. XVII-LXIII); J. Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (13 voi., Edinburgh, 1908-1923); F. M. Schiele, H. Gun-ke, L. Zscharneck, A. Bertholet etc., *Die Religion im Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft* (ed. a III-a, Tübingen, 6 voi., 1956 sq.).

*Generalități, Manuale și Istorii generale ale religiilor*

R. Caillois, *L'homme et le sacre* (Paris, 1939); Rene Dussaud, *Introduction à l'histoire des religions* (Paris, 1914); H. Toy Crawford, *Introduction to the History*

*of Religions* (Cambridge, Mass. Harvard University, 1924); T. H. Robinson, *An Outline Introduction to the History of Religions* (Oxford, 1926; trad. fr., Paris, 1929); G. Mensching, *Vergleichende Religionswissenschaft* (Leipzig, 1938); *id.*, *Allgemeine Religionsgeschichte* (Leipzig, 1940); E. O. James, *Comparative Religion* (London, 1938); A. C. Bouquet, *Comparative Religion* (London, 1941); P. D. Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte* (2 voi. Freiburg-am-Brissgau; ed. a IV-a, revăzută în întregime de A. Bertholet și Ed. Lehmann, 2 voi., Tübingen, 1924-25); George Foot Moore, *History of Religions*, 2 voi. (New-York, 1920); Carl Clemen (în colab.) *Die Religionen der Erde* (München, 1927; trad. fr. Paris, 1930); A. Michelitsch, *Allgemeine Religionsgeschichte* (Graz, Stiria, 1930); P. Tachi Venturi (în colab.), *Storia delle Religioni*, 2 voi. (ed. a II-a, Torino, 1949); *Histoire des religions* (3 voi. publicat., ed. Quillet, Paris, 1939-1947); M. Gorce, R. Mortier, *Histoire générale des religions* (Paris, 1944-49, voi. I — IV); Franz Koning (în colab.), *Christus und die Religionen der Erde* (Wien, 1951, 3 voi.).

#### *Metoda comparativă și metoda istorică*

L. H. Jordan, *Comparative Religion. Its genesis and growth* (Edinburgh, 1905); H. Pinard de la Boullaye, *L'étude comparée des religions*, 2 voi. (Paris, 1922) ed. a II-a revăzută și corectată 1929; Raffaele Pettazoni, *Svolgimento e Carattere della Storia delle Religioni* (Paris, 1924); W. Schmidt, *Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte. Ursprung und Wesen der Religion* (Münster-in-Westphalien, 1930; trad. fr., Paris, 1931); W. Koppers *Le principe historique et la science comparée des religions* („Mélanges F. Cumont", Bruxelles, 1936, p. 765-784); Ernesto de Martino, *Naturismo e storicismo nell'etnologia* (Bari, 1941); Geo Widengren, *Evolutionism and the problem of the origin of religion* („Ethnos", Stockholm, 1945, voi. 10, p. 57-96); C. Kluckhohn, *Some Reflections on the Method and Theory of the KuUurkreislehre* („American Anthropologist", 38, 1936, p. 157-196); W. Koppers, *Der historische Gedanke in Etimologie und Religionswissenschaft* (în: *Christus und die Religionen der Erde*, voi. I, p. 75-109).

#### *Paleoetnologie. etnologie și istoria religiei*

Th. Mainage, *Les religions de la préhistoire* (Paris, 1921); G. H. Luquet, *L'Art et la religion des Hommes fossiles* (Paris, 1926); Carl Clemen, *Urgeschichtliche Religion. Die Religion der Stein-Bronze und Eisenzeit*, I-II (Bonn, 1932-1933); Karl Meuli, *Griechische Opferbräuche* („Phyllobolia für Peter von der Mühl", Basel, 1946, p. 185-288, sp. 237 sq.); Pia Laviosa Zambotti, *Origini e diffusione della civiltà* (Milano, 1947); Alberto Carlo Blanc, *Il sacro presso i primitivi* (Roma, 1945); W. Koppers, *Urmensch und Urreligion* (extras din: F. Dessauer, *Wissen und Bekenntnis*, ed. a II-a, Olten, 1946, p. 25-149); *id.*, *Der historische Gedanke in Ethnologie und Prähistorie* („Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik", IX, 1952, p. 11-65); R. H. Lowie, *Primitive Religion* (New York, 1924); P. Radin, *La religion primitive* (trad. fr., Paris, 1940); A. Goldenweiser, *Early Civilization* (New York, 1922); *id.*, *Anthropology* (London, 1935); W. Schmidt, *Handbuch der kulturhistorischen Methode der Ethnologie* (Münster-in-Westph., 1937); *id.*, *Untersuchungen zur*

*Methode der Ethnologie I* ("Anthropos", voi. 35-36, 1940<sup>1</sup>, p. 898-965); E. de Martino, *Percezione extrasensoriale e magismo etnologico*

(„Studi e Materiali di Storia delle Religioni”, XVIII, 1942, p. 1-19, XK-XX, 1943-46, p. 31-84); *id.*, *Il Mondo Magico* (Torino, 1948); Mareei Mauss, *Manuel d'Ethnographie* (Paris, 1947, spec. p. 164 sq.).

*Fenomenologie și sociologie religioasă*

R. Otto, *Das Heilige* (Breslau, 1917, trad. fr. Paris, 1929); *id.*, *Aufsätze des Nyninose betreffend* (Gotha, 1923); G. Van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion* (Tübingen, 1933; trad. fr., Paris, 1948); Eva Hirschmann, *Phänomenologie der Religion* (Würzburg-Anmuhle, 1940); G. van der Leeuw, *L'homme primitif et la religion* (Paris, 1940); E. de Martino, *Fenomenologia religiosa e storicismo asoUdo* („Studi e Materiali di Storia delle Religioni”, XXIV-XXV, 1955, p. 1-25).

L. Levy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (Paris, 1910); *id.*, *La mentalité primitive* (1922); *id.*, *L'âme primitive* (1927); *id.*, *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive* (1931); *id.*, *La mythologie primitive* (1935); *id.*, *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs* (1938); cu privire la opera lui L. Levy-Bruhl, vezi G. van der Leeuw, *La structure de la mentalité primitive* (Paris, 1932); E. Caillet, *Mysticisme et „mentalité mystique”* (Paris, 1938); Olivier Leroy, *La raison primitive. Essai de réfutation de la théorie du prélogisme* (Paris, 1926); E. de Martine *Naturalismo e storicismo neUetno-logia*, p. 17-75.

Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (Paris, 1912); H. Hubert și M. Mauss, *Mélanges d'histoire des religions* (Paris, 1909); Max Weber, *Cesammelte Aufsätze sur Religionssociologie* (3 voi. ed. a H-a, Tübingen, 1922-24); J. Hasenfuss, *Die moderne Religionssociologie und ihre Bedeutung für die religiöse Problematik* (Paderborn, 1937); G. Gurvitch, *Essais de sociologie* (Paris, f.d.), spec. p. 176 sq.; Joachim Wach, *Sociology of Religion* (Chicago, 1944); Gustav Mensching, *Soziologie der Religion* (Bonn, 1947); E. O. James, *The Social Function of Religion* (London, 1940).

Cu privire la valoarea individualității în societățile inferioare, vezi A. Vier-kandt, *Führende Individuen bei den Naturvölkern* („Zeitschrift für Sozialwissenschaft”, XI, 1908, p. 1-28); W. Beck, *Das Individuum bei den AustraUern* (Leipzig, 1925); W. Koppers, *Individualforschung unter d. Primitiven, im besonderen unter d. Yamana auf Feurland* (în *Festschrift W. Schmidt, „Modling”*, 1928, p. 349-365); Robert H. Lowie, *Individual Differences and Primitive Culture* [*ibid.*, p. 495-500]; J. Wach, *op. cit.*, p. 31 sq.

Maurice Leenhardt, *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien* (Paris, 1947).

*Tabu, Mana. Magie și Religie*

A. Van Gennep, *Tabou et totemisme à Madagascar* (Paris, 1904); J. G. Frazer, *Tabou et les périls de l'âme* (trad. fr., 1927); R. Lehmann, *Die polynesischen Tabusitten* (Leipzig, 1930, tabu-urile în economie și comerț, p. 169 sq.; simboluri juridice p. 192 sq., răspîndirea cuvîntului *tapu* în Oceania și Indonezia, p. 301 sq., studiu comparativ, p. 312 sq.); E. S. Handy, *Polynesian Religion* (Bernice P. Bishop Museum Bulletin 34, Honolulu, Hawai, 1927); p. 43 sq., 155 sq. și *passim*, Hutton Webster *Taboo. A Sociologica! Study* (Stanford



University, California, 1942 : natura tabu-ului, p. 1<sup>18</sup>:  
tabuuri ale morților, p. 166-229: persoane sacre, p. 261-  
279: lucruri sacre, p. 280-310); A. R. Radcliffe-Brown,  
*Tabu* (Cambridge Univ. 1940); Franz Steiner, *Taboo*  
(New York, 1956).

A. M. Hocart, *Mana* („Man", 14, 1914, p. 99 sq.); Fr. R. Lehmann, *Mana. Eine Begriffsgeschichtliche Untersuchung auf ethnologischer Grundlage* (Leipzig, 1915, ed. a II-a, 1922); J. Rohr, *Das Wesen des Mana* („Anthropos", voi. XIV-XV, 1919-24, p. 97-124); R. Thumwald, *Neue Forschungen zum Mana-Begriff* („Archiv für Religionswissenschaft", 1929, p. 93-112); F. R. Lehmann, *Die gegenwärtige Lage der Mana-Forschung* (în *Kultur und Rasse. Otto Reche zum 60. Geburtstag*, München, 1939, p. 379 sq.).

H. Jan Hogbin, *Mana* („Oceania", VI, p. 241-274); A. Capell, *The Word Mana: a Linguistic Study* („Oceania", IX, 1938, p. 89-96); Raymond Firth, *The Analysis of Mana: an Empirical Approach* („The Journal of the Polynesian Society", voi. 49, 1940, p. 483-510.) Cf. R. W. Williamson, *Essays in Polynesian Ethnology* (Cambridge, 1939), p. 264 sq.: „Credințele, obiceiurile și datinile legate de termenii polinezieni *mana* și *tapu* sînt atît de diverse, încît dacă ar trebui să încercăm formularea unor definiții care să le cuprindă pe toate, aceste definiții ar fi de asemenea generalitate încît ar putea fi atribuite oricărei civilizații umane."

J. N. B. Hewitt, *Orend and a Definition of Religion* („American Anthropologist", N. S., 1892, p. 33-46); P. Radin, *Religion of the North American Indians* („Journal of American Folklore", 27, 1914, p. 335-373); R. Marett, *Preanimistic Religion* („Folk-Lore", 9, 1900, p. 162-82); *id.*, *Threshold of Religion* (London, 1909, ed. a II-a, 1914); J. Abbot, *The Keys of Power. A study of Indian Ritual and Belief* (London, 1932).

Despre *brahman*, *hamingja*, *hosia*, *imperium* etc: E. Arbmán, *Seele und Mana* („Archiv f. Religionswiss.", voi. 29, 1931); V. Gronbeck, *The Culture of the Teutons* (Copenhagen, London, 1931); I, p. 127 sq., 248 sq.; G. Widengren, *Evolutionism*, etc. p. 80 sq.; W. Baetke, *Das Heilige im Germanischen* (Tübingen, 1942); H. Wagenvoort, *Imperium. Studien over het „Mana-Begrip in Zede en Taal der Romeinen* (Amsterdam, 1941, trad. engl. *Roman Dynamism*, Oxford, 1947); H. van der Valk, *Zum Worteoaxóc* („Mnemosyne", 1942, p. 113-140); H. Jeanmaire, *Le substantif Hosia et sa signification comme terme technique dans le vocabulaire religieux* („Revue des Etudes Grecques" voi. 58, 1945, p. 66-89).

Sir James George Frazer, *The Golden Bough. A study in comparative Religion* (ed. a I-a, 12. voi. London, 1911, sq.; trad. fr. Paris, 1923-35, 12 voi.; ediție prescurtată. *Le Rameau d'Or*, Paris, 1924); H. Hubert, Marcel Mauss, *Esquisse d'une théorie générale de la magie* („Année sociologique", 1902-1903, voi. VII, p. 1-146); *id.*, *Origine des pouvoirs magiques* (*Mélanges d'Histoire des religions*, Paris, 1909, p. 131-187); A. Vierkandt, *Die Anfänge der Religion und Zauberei* („Globus", voi. 22, 1907, p. 21-25, 40-45, 61-65); E. S. Hartland, *The Relations of Religion and Magic* (republicată în *Ritual and Belief. Studies in the History of Religion*, London, 1914); Carl Clemen, *Wesen und Ursprung der Magie* („Archiv für Religions-psychologie" II—III, 1921, p. 108-135); A. Bertholet, *Das Wesen der Magie* („Nachrichten d. Gesell. d. Wissensch. zu Göttingen", 1926-27, Berlin, 1927); B. Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific* (London, 1922, p. 392-463: magie și *kula*, cuvîntul magic etc); *id.*, *Coral Gardens* (London, 1935, II, 214-250, „An ethnographic theory of the magic word"); R. Allier, *Le Non-Civilisé et nous* (Paris, 1927); *id.*, *Magie et religion* (Paris, 1935); E. de Martino, *Percezione extrasensoriale e magismo etnologico*; C. H. Ratschow, *Magie und Religion* (1946); E. E. Evans-Pritchard, *The Morphology and Function of Magic. A*

*Comparative Study of Trobriand and Zande Rituals and Spells* („American Anthropologist" vol. 31, 1929, p. 619-641); E. O. James, *The Beginnings of Religion* (London, 1948).

## CAPITOLUL II

### CERUL: ZEII URANIENI, RITURI ȘI SIMBOLURI CEREȘTI

**11. Sacrul ceresc.** ->®?ea mai populară rugăciune a lumii e adresată „Tatălui nostru care este în Ceruri”. S-ar putea ca și cea mai străveche rugăciune să se fi adresat tot unui asemenea Părinte ceresc — ceea ce ar explica mărturia unui african din tribul ewe: „Acolo unde e Cerul, acolo e și Divinitatea”. Școala etnografică de la Viena, în frunte cu W. Schmidt, autorul celei mai voluminoase monografii închinată originii ideii de divinitate, a încercat chiar să demonstreze existența unui monoteism primordial, întemeindu-se în primul rând pe prezența zeilor cerești la cele mai „primitive” societăți umane. Lăsăm deocamdată în suspensie problema aceasta a unui monoteism primordial. Dincolo de orice îndoială este însă cvasi-universalitatea credinței în ființă divină celestă, creatoare a Cosmosului și chezaș al rodniciei pământului (prin ploile pe care le revarsă). Asemenea Ființe sînt atotvăzătoare și atotștiutătoare; legile morale și adesea ritualurile clanului au fost instaurate de ele, în scurta lor trecere pe pământ; și tot ele păzesc respectarea normelor, trăsnetul lovind pe cei care le încalcă.

Înainte de a trece în revistă cîteva figuri divine de structură uraniană, să încercăm a înțelege semnificația religioasă a Cerului. /Chiar fără procesele de afabulație mitică, cerul își revelează direct *transcendența*, *forța* și *sacralitatea*. Simpla contemplare a bolții cerești provoacă, în conștiința „primitivă”, o experiență religioasă. O asemenea afirmație nu implică neapărat „un naturism” uranian. Pentru mentalitatea arhaică, Natura nu este niciodată numai „naturală”. Expresia „simpla contemplare a bolții cerești” are cu totul alt înțeles dacă o raportăm la omul „primitiv”, deschis miracolelor cotidiene cu o intensitate pe care anevoie ne-o putem închipui. O asemenea intensă contemplație echivalează cu o revelație. Cerul se dezvăluie așa cum este el în realitate: infinit, transcendent. Bolta cerească este prin excelență „cu totul altceva” decît puținătatea pe care o reprezintă omul și spațiul său vital. Simbolismul transcendenței sale rezultă, am spune, din simpla luare la cunoștință a înălțimii sale infinite. „Înaltul” devine, în chip firesc, un atribut al divinității. Regiunile superioare, inaccesibile omului, zonele siderale, dobîndesc prestigiile divine ale transcendentului, ale realității absolute, ale perenității. În asemenea regiuni locuiesc zeii; acolo pătrund unii privilegiați prin rituri de ascensiune celestă; acolo

se înalță, în concepția anumitor religii, sufletele celor morți- „înaltul” este o dimensiune inaccesibilă omului ca atare; ea aparține de drept forțelor și ființelor supraumane; cel care „se înalță”, urcând ceremonios treptele unui sanctuar sau scara rituală care îl duce la Cer încetează de a mai fi om; sufletele defuncților privilegiați, în ascensiunea lor siderală, au abandonat condiția umană.<sup>1</sup>

Toate acestea sînt „deduse” din simpla contemplație a Cerului; ar fi însă o gravă eroare dacă am considera o asemenea deducție drept o operație logică, rațională. Categoria transcendentă a „înaltului”, a supra-terestrului, a infinitului se revelează omului în întregul ei, atît minții cît și sufletului său. Simbolismul e un dat imediat al conștiinței integrale, adică al omului care se descoperă ca atare, al omului care dobîndește conștiința poziției sale în Cosmos. Aceste descoperiri primordiale sînt atît de organic legate de drama omului, încît același simbolism determină nu numai activitatea subconștientului său, dar și cele mai nobile expresii ale vieții sale spirituale. Stăruim asupra acestor distincții: dacă simbolismul și valorile religioase ale Cerului nu sînt deduse, în mod logic, din observarea calmă, obiectivă, a bolții cerești, ele nu sînt însă nici produsul exclusiv al afabulației mitice și al experiențelor iraționale, religioase. Repetăm: înainte chiar de orice valorizare religioasă a Cerului, acesta din urmă își revelează transcendența. Cerul „simbolizează” transcendența, forța, imutabilitatea, prin simpla lui existență. El *este* — pentru că este *înalt, infinit, imuabil, puternic*.

Chiar și etimologia unor nume de zei dovedește că simplul fapt de-a fi „înalt”, de a se afla „sus” echivalează cu a fi „puternic” (în sensul religios al cuvîntului) și a fi, ca atare, saturat de sacralitate. Pentru irochezi, tot ceea ce are *orenda* se numește *oki*, iar sensul cuvîntului *oki* pare a fi „cel care este sus”; întîlnim chiar și o Ființă Supremă celestă sub numele de Oke (R. Pettazzoni, *Dio*, I, p. 310; W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, II, p. 399). Populațiile sioux („Plain Indians” din America Septentrională) denumesc forța magico-religioasă [*mana*, *orenda* etc.] prin termenul *wakan*, foarte apropiat fonetic de *wakan*, *wankân*, care, în limba dakota, înseamnă „sus, deasupra”; soarele, luna, fulgerul, vîntul au *wankan* și această forță, deși imperfectă, a fost personificată în Wakan, tradus de misionari prin „Dumnezeu”, dar care, mai exact, este o Ființă Supremă celestă ce se manifestă mai ales în fulger (R. Pettazzoni, p. 290 sq; W. Schmidt, II, p. 402-405, 648-652).

Divinitatea supremă a maorilor se numește Iho; *iho* are sensul de „înalt, sus” (R. Pettazzoni, p. 175). Negrii akposi cunosc un zeu suprem Uwoluwu; acest nume înseamnă „ceea ce este sus, regiunile superioare” (*ib.*, p. 244). Și exemplele pot fi ușor multiplicare (cf. R. Pettazzoni, p. 358, n. 2). Vom vedea îndată că „înaltul”, „strălucitorul”, „cerul”, sînt noțiuni care au existat, mai mult sau mai puțin manifest, în termenii arhaici prin care popoarele civilizate își exprimau ideea de divinitate. Transcendența divină se revelează direct în inaccesibilitatea,

infinitatea, eternitatea și forța creatoare (ploaia) a Cerului. Modul de a fi ceresc este o neîstovită hierofanie. De aceea tot ceea ce se petrece în spațiile siderale și în regiunile superioare ale atmosferei — alunecarea ritmică a astrelor, zborul norilor, furtunile, trăznetul, meteoriții, curcubeul — sînt momente ale aceleiași hierofanii.

Este greu de precizat cînd a fost personificată această hierofanie, cînd s-au revelat divinitățile cerului și au luat locul sacralității cerești ca atare. Este însă sigur că divinitățile cerești au fost, de la început, divinități supreme; că hierofaniile lor, felurit dramatizate de experiența mitică, au continuat să rămînă, pe mai departe, hierofanii uraniene: și că ceea ce s-ar putea numi istoria divinităților cerești este, în bună parte, istoria intuițiilor de „forță”, „creație”, „lege” și „suveranitate”. O rapidă trecere în revistă a cîtorva grupuri de divinități cerești ne va ajuta să înțelegem mai bine atît esența acestor divinități, cît și destinul „istoriei” lor.

**12. Zei australieni ai Cerului.** — Baiam, divinitatea supremă a triburilor din sud-estul Australiei (kamilaroi, wiradjuri, euahlayi), lo-cuiește în Cer, lângă un mare curs de apă (Calea Lactee) și acolo primește sufletele celor morți iară păcate. Stă așezat pe un tron de cristal; Soarele și Luna sînt „fiii” săi, mesagerii lui pe pămînt^de fapt, ochii lui, că la fuegieni, halakwulupi, semangi și samoiezi; cf. W. Schmidt, III, p. 1087; VI, p. 402TTunetul e vocea lui; el face să cadă ploaia, înverzind și făcînd să rodească întregul pămînt; și în acest sens, el este „creator”^Căci Baiam este „*seif creaied*” și a creat totul *ex nihilo*. Ca și ceilalți zei uranieni, Baiam vede și aude totul (A. W. Howitt, *The Natives Tribes of South-East Australia*, p. 362 sq., 466 sq.; R. Pettazzoni, p. 2 sq; W. Schmidt, I, p. 416; III, p. 846 sq.). Alte triburi, situate pe coasta de răsărit (muring etc.) cunosc o Ființă divină similară: Daramulun^Acest nume esoteric (ca de altfel și numele lui Baiam) nu este împărtășit decît celor inițiați: femeile și copiii știu de el numai ca „tată” (*papang*) și „domn” (*biambam*). De asemenea, rudimentarele imagini din lut ale zeului nu sînt arătate decît în cursul ceremoniilor de inițiere: ele sînt apoi distruse și risipite cu deosebită grijă. Odinioară, Daramulun a locuit un oarecare timp pe pămînt și a inaugurat riturile de inițiere; apoi sa înălțat din nou la ceruri și de acolo i se aude glasul — tunetul —, de acolo trimite ploaia. Inițierea constă, între altele, și din revelarea solemnă a „rombului”, o bucată de lemn lungă de circa 15 cm și lată de 3 cm, avînd la capăt un orificiu prin care se trece o sfoară; învîrtit, rombul produce un sunet analog tunetului și mugetului de taur (de unde și numele său englez de „*buR-roarer*”). Numai inițiații cunosc identitatea rombului și a lui Daramulun. Acele misterioase gemete, auzite noaptea dinspre junglă, îi copleșesc pe neinițiați cu o sacră teroare, căci ghicesc în ele apropierea divinității (A. W. Howitt, *The native tribes*, p. 494, sq., p. 528 sq.).

Ființa Supremă a triburilor kulin se numește Bundjil; ea locuiește în cel mai înalt Cer, deasupra „Cerului întunecat” (doar pînă la acest „Cer întunecat”, asemenea unui munte, pot să se înalțe vrăcii; ajunși aici, o altă figură divină, Gargomici, îi întâmpină și intervine în favoarea lor pe lângă Bundjil; v. A. W. Howitt, *op. cit.* p. 490; cf. muntele în vârful căruia se găsește o ființă subordonată lui Baiam care-i aduce rugile oamenilor și se întoarce cu răspunsuri pentru ei, W. Schmidt, III, p. 845, 868, 871). Bundjil este cel care a creat pămîntul, arborii, animalele și chiar pe om (după ce l-a făcut din lut, ia „insuflat” sufletul prin nas, gură și ombilic). Dar Bundjil, după ce ia investit pe fiul său Bimbeal cu putere asupra pămîntului și pe fiica sa Karakarook cu putere asupra cerului, sa retras din lume. El stă așezat pe nori, ca un „domn” cu o sabie mare în mînă (W. Schmidt, III, p. 656-717). Caracterele uraniene sînt evidente și la ceilalți zei supremi australieni. Y Aproape toți își manifestă voința prin tunete, prin trăznete (de pildă Pulyallana), sau prin vînt (Baiam), prin aurora boreală (Mungangaua), prin curcubeu (BundjilVNurrundere) etc. Am văzut că lăcașul sideral al lui Baiam este traversat de Calea Lactee; stelele sînt focurile taberei lui Altjira și Tukura (zeii supremi ai triburilor aranda și loritja; a se vedea bibliografia).

În general, se poate spune că acești zei australieni păstrează, sub o formă mai mult sau mai puțin integrală, legăturile directe, concrete, cu Cerul, cu viața siderală și meteorică. Despre ei se știe că au făcut Universul și au creat omul (adică strămoșul mitic); în scurta lor trecere pe pămînt, au revelat misterele (aproape întotdeauna reductibile la comunicarea genealogiei mitice a tribului și la anumite epifanii ale tunefului, cf. rombul) și au orinduit legile civile și morale. Ei sînt buni (li se spune „Tatăl nostru”), răsplătesc pe cei virtuoși și apără moralitatea. Ei joacă rolul esențial în ceremoniile de inițiere (cf. de pildă la wiradjuri-kamilaroi și la yuin-kuri) și li se adresează chiar rugăciuni directe (ca la populațiile yuin și kuri din sucT). Dar nicăieri credința în asemenea Ființe cerești nu domină viața religioasă. Caracteristica religiozității australiene nu este credința într-o Ființă cerească, creator suprem, ci totemismul. Întîlnim aceeași situație și în alte regiuni; divinitățile cerești supreme sînt împinse tot mai mult către periferia vieții religioase, pînă cad în uitare; rolul preponderent îl împlinesc alte forțe sacre, mai apropiate de om, mai accesibile experienței sale cotidiene, mai utile.

Ei nu pot fi însă reduși, așa cum face R. Pettazzoni, la o simplă personificare mitică a bolții cerești. Elementul original este structura antropocosmică a personalității lor. Populația wotjobaluk, de pildă, vorbește despre Bundjil ca de un „Mare Om” care a fost odinioară pe pămînt și care acum se află în Cer (A. W. Howitt, p. 489). Caracterele naturalist-uraniene lipsesc aproape cu desăvîrșire în figura lui Mungangaua („Tatăl Nostru”), care este totuși una dintre cele mai vechi Ființe Supreme ale australienilor (cf. A. W. Howitt, p. 616 sq., W. Schmidt, III, p. 591 sq.).

### 13. Zeitățile cerești la andamani, la africani etc. —



adrează decît în cazuri de boală: „Tu, Cel de sus, nu-mi lua copilul; e încă prea mic!” Ofrande i se aduc mai ales în timpul intemperiilor (cf. Martin Gusinde, *Dos Hochste Wesen bei den Selk'nam auf Feuer-land*, Festschrift Schmidt, p. 269-274).

Peste tot în Africa au fost regăsite urmele unui mare Zeu ceresc, aproape dispărut, sau pe cale de dispariție din cult (a se vedea bibliografia). Locul său a fost ocupat de alte forțe religioase, în primul rînd de cultul strămoșilor. „Tendința generală a spiritului negrilor, scrie A. B. Ellis, a fost de a alege firmamentul ca zeu principal al naturii, în locul Soarelui, al Lunii și al Pămîntului” (J. G. Frazer, *The Worship of Nature*, p. 99). La rîndul său, Mary Kingsley consideră că „firmamentul este întotdeauna marele zeu indiferent și neglijat, Nyan-kupon-ul populației tshi, Anzambe, Nzam etc. al raselor bantu. Africanul crede că acest zeu ar poseda o mare putere, dacă ar dori s-o exercite” (M. Kingsley, *Travels in West Africa*, London, 1897, p. 508).

Vom reveni curînd la starea de indiferență a acestui mare zeu. Pentru moment, să cercetăm structura lui celestă. Populația tshi, de pildă, folosește cuvîntul Nyankupon — numele Zeului lor suprem pentru a desemna cerul, ploaia; ei spun *Nyankupon bom* (N. lovește), „tună”; *Nyankupon aba* (N. a venit), „ploaie” (A. B. Ellis, citat de J. G. Frazer, p. 99). Ba-ilas, triburi bantu din valea Kafu cred într-o Ființă Supremă atotputernică, creatoare, care locuiește în cer, și pe care o numesc Leza. în vorbirea populară însă, cuvîntul Leza exprimă, de asemenea, fenomenele meteorologice; se spune „Leza cade” (ploaie), „Leza este furios” (tună) etc. (Smith, Dale, *The Ilaspeaking Peoples*, II, p. 198 sq.). Populația suk își numește Ființa Supremă Tororut, adică Cerul, dar și Haț, Ploaia (J. G. Frazer, p. 288). La negrii propriu-ziși, Njam (Nyam) desemnează și firmamentul (de la rădăcina *nyam*, „a străluci”; cf. *div.*, par. 20).

La majoritatea populațiilor ewe, numele Ființei Supreme este Mawu (nume derivat de la *wu*, „a întinde”, „a acoperi”); Mawu este folosit, de altfel, și ca termen pentru firmament și ploaie. Azurul firmamentului este vîlul cu care Mawu își acoperă fața; norii sînt veșmintele și podoabele lui; albastrul și albul, culorile lui favorite (preotul lui nu poate purta alte culori). Lumina este uleiul cu care Mawu își unge corpul nemăsurat. El trimite ploaia și este atotștiutor. Dar, cu toate că i se oferă sacrificiile cuvenite, el este pe cale să dispară din cult (J. Spieth, *Die Religion der Eweer*, p. 5 sq.). La masaii nilotici, Ngai este o figură divină foarte elevată. Ceea ce însă nu-l împiedică să păstreze caracterele uraniene; este invizibil, locuiește în Cer, fiii lui sînt stelele etc. Alte stele sînt ochii lui; o stea căzătoare este unul din ochii lui apropiindu-se de pămînt, pentru a vedea mai bine. După părerea lui A. C. Hollis, Engai (Ngai) înseamnă literalmente „ploaia” (A. C. Hollis, *The Masai*, p. 264 sq.).

Indienii pawni îl cunosc pe Tirawa atius, „Tirawa, tatăl tuturor lucrurilor”, atotefăcătorul și dătătorul de viață. El a creat stelele, pentru a călăuzi pașii oamenilor; fulgerele sînt privirile sale, iar vîntul îi e

răsuflarea. Cultul lui păstrează încă un foarte precis simbolism cromatic uranian. Locuința lui se află departe, deasupra norilor, în cerul care niciodată nu se schimbă. Tirawa devine o nobilă figură religioasă și mitică. „Albii vorbesc de un Tată ceresc, noi vorbim de Tirawa atius, părintele de sus, dar nu ni-l închipuim pe Tirawa ca persoană. Noi ni-l închipuim în toate lucrurile... ce formă are, nimeni nu știe" (R. Pet-tazzoni. p. 287).

14. „Deus otiosus". — Sărăcia culturală — adică, în primul rînd, absența unui calendar sacru al riturilor periodice — este o caracteristică a majorității zeilor cerului<sup>1</sup>. Populația semang din peninsula Ma-lacca cunoaște de asemenea o Ființă Supremă, Kari, Karei sau Ta Pedn, cu o statură superioară celei a omului și care este invizibil. Vorbind despre el, semangii nu precizează că este nemuritor, dar consideră că există dintotdeauna. El a creat toate lucrurile, dar nu și pămîntul și omul, care sînt opera lui Ple, o altă divinitate, subordonată lui (W. W. Skeat și O. Blagden, *Pagan Races of the Malay Peninsula*, II, p. 239, 297, 737 sq.). Este semnificativă precizarea potrivit căreia nu Kari a creat pămîntul și omul; ea pune în lumină o formulă vulgară a transcendenței și a pasivității divinității supreme, prea îndepărtată de om ca să poată satisface nenumăratele nevoi religioase, economice și vitale ale acestuia. Ca și ceilalți zei supremi uranieni, Kari locuiește în cer și supărarea și-o arată fulgerînd; de altfel, chiar numele lui înseamnă „trăsnet" („furtună"). E omniscient, căci vede tot ce se petrece pe pămînt. De aceea el este, „în primul rînd, legiuitorul care cîrmuiește viața socială a oamenilor pădurii și veghează cu strășnicie la respectarea poruncilor sale" (P. Schebesta, *Les pygmées* p. 148). Nu are un cult propriu-zis; e invocat, aducîndu-i-se ofrande-ispășitoare de sînge, numai cînd se dezlănțuie un uragan<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> R. Pettazzoni, *Dio*, p. 365, dă o listă a divinităților cerești primitive lipsite de cult sau numai cu câteva elemente culturale, listă ce trebuie totuși corectată în urma materialelor grupate și comentate de W. Schmidt, în volume ale operei sale *Ursprung der Gottesidee* (cercetări ale lui P. Schebesta la pigmei, ale lui M. Gusinde și W. Koppers la selknami, ale lui Vanoverbergh la negritos din Filipine etc). A se vedea câteva indicații în bibliografia critică de la sfîrșitul capitolului.

<sup>2</sup> P. Schebesta a fost primul european martor al acestei ceremonii. În timpul furtunii, semangii își crestează un picior cu un cuțit de bambus, varsă câteva picături de sînge pe pămînt — ofrandă zeitei Manoid — și aruncă restul spre cele patru puncte cardinale, strigînd: „Du-te! Du-te! Du-te!" și invocînd în același timp Zeul Tunetului: „Ta Pedn! Eu nu sînt nesimțitor, eu imi plătesc greșeala! Acceptă datoria mea, o plătesc!" Sau: „Oh! Oh! Fii atent,

ascultă  
urechea. Ta Pedn. Eu nu te înșel, bine, pleacă-ti  
frică de funetul tău! Mi-  
(P. Schebesta, p. 149; W. Schmidt, 111, p. 178 sq., p. 190  
sq.) Această ofrandă  
ispășitoare de sânge — prin care semangii își plătesc  
greșelile față de Zeul  
(ceresc) al Tunetului — este singurul lor act cultural; ei nu  
au altă rugăciune.

Aceeași situație o întâlnim la majoritatea populațiilor africane: marele Zeu ceresc, Ființa supremă, creator și atotputernic nu joacă decât un rol neînsemnat în viața religioasă a tribului. El este prea departe sau prea bun pentru a avea nevoie de un cult propriu-zis și este invocat numai în cazuri extreme. Așa, de pildă, populația yoruba de pe Coasta Sclavilor crede într-un Zeu al cerului numit Olorun (lit. „Proprietar al Cerului”), care, după ce a început crearea lumii, a încredințat-o — spre a fi terminată și cîrmuită — unui zeu inferior, Oba-tala. În ceea ce-l privește, Olorun s-a retras definitiv din treburile terestre și omenești; nu există nici temple, nici statui, nici preoți ai acestui zeu suprem. Totuși, el este invocat ca o ultimă nădejde în timpul vreunei catastrofe (J. G. Frazer, p. 119 sq.).

La populația fang din Congo (Brazz.), Nzame sau Nsambe — creator și stăpîn al Cerului și al Pămîntului — juca odinioară un rol destul de important în viața religioasă a tribului (se presupune aceasta din mituri și legende), acum însă a trecut într-un plan secund (Frazer, p. 135). Nzambi al populației bantu este, de asemenea, un mare Zeu ceresc care s-a retras din cult. Indigenii îl socotesc atotputernic, bun și drept, dar tocmai de aceea ei nu îl adoră și nu și-l reprezintă sub nici o formă materială, ca pe ceilalți zei și spirite<sup>1</sup> (J. G. Frazer, p. 142 sq.). La triburile Basongo, creatorul ceresc Efile Mokulu este lipsit de un cult propriu și nu este invocat decât atunci cînd se prestează un ju-rămînt (*ib.*, p. 149). Herero, populație bantu din sud-vestul Africii, își numesc zeul suprem Ndyambi. Retras în cer, el a abandonat umanitatea unor divinități inferioare. Acesta este motivul pentru care nu e adorat. „De ce i-am oferit sacrificii? explică un indigen. Nu avem a ne teme de el, căci, contrar morților noștri (*ovakuru*), el nu ne face nici un rău.” Totuși, herero îi înalță rugă cu ocazia vreunei fericiri neașteptate (*ib.*, p. 150 sq.). Alunda, un alt trib bantu, crede că Nzambi al lor este foarte distant și inaccesibil oamenilor; viața religioasă este confiscată de teama și de cultul spiritelor; chiar pentru ploaie se adresează strămoșilor, numiți *akishi* (p. 168).

Aceeași situație este prezentă și la populația angoni, care crede într-o Ființă supremă, dar își adoră strămoșii; la tumbuka, pentru care Creatorul este prea necunoscut, prea mare „pentru a se interesa de treburile obișnuite ale oamenilor” (*ib.*, 185); la wemba, care cred în existența lui Leza, dar își solicită numai strămoșii; la wahehei, care își reprezintă Ființa supremă, Nguruhi, drept creator și atotputernic, dar știu totodată că spiritele morților (*masoka*) sînt cele care exercită adevăratul control asupra treburilor lumii și deci lor li se oferă un cult regulat etc. Wachagga, important trib bantu din Kilimandjaro, îl adoră pe Ruwa, Creatorul, Zeul bun, păzitor al legilor morale. El este activ în mituri și legende, dar joacă un rol destul de mediocru în religie. Este prea bun și prea milos pentru ca oamenii să se teamă de el; toată grija lor se concentrează în jurul spiritelor morților. Numai cînd rugile și sacrificiile oferite spiritelor rămîn fără răspuns i se aduc

sacrificii lui Ruwa, cu deosebire în caz de secetă sau de boală gravă (J. G. Frazer, p. 205 sq.; cf. bibliografia).

Același lucru se petrece la negrii de limbă tshi din Africa Occidentală, cu Njankupon. Njankupon e departe de a fi adorat; nu are cult, nici Chiar preoți proprii și nu i se aduc omagii decât în rare împrejurări, în caz de mari lipsuri ori epidemii, sau după un puternic uragan; atunci oamenii îl întreabă cu ce i-au greșit (R. Pettazzoni, p. 239). Dzingbe („Tatăl Universal”) se află în fruntea panteonului politeist al populației ewe. Spre deosebire de majoritatea celorlalte Ființe cerești supreme, Dzingbe are un sacerdot al său propriu, numit *dzisai*, „preot al Cerului”, care-l invocă în timpul secetei: „O cerule, tu căruia îți datorăm mulțumire, mare e seceta; fa să plouă, să se răcorească pă-mîntul și cîmpurile să prospere!” (J. Spieth, *Die Religion der Eweer*, p. 46, sq.). Îndepărtarea și dezinteresarea Ființei supreme cerești sînt admirabil exprimate în zicala populației gyriama din Africa Orientală, care își înfațisează astfel Zeul: „Mulugu (Zeul) este sus, manii sînt jos (lit. în pămînt)” (A. Mgr. Le Roy, *La religion des primitifs*, p. 184).

Populația bantu spune: „Divinitatea, după ce l-a creat pe om, nu se mai preocupă deloc de el.” Și negrii repetă: „Zeul sa îndepărtat de noi!” (H. Trilles, *Les pygmées*, p. 74). Populațiile fang, din cîmpia Africii Ecuatoriale, își rezumă filozofia religioasă în următorul cîntec:

„Nzame (Zeul) este sus, omul e  
jos. Divinitatea este Divinitate,  
omul e om. Fiecare la el acasă,  
fiecare în casa lui.”

Nzame nu este obiectul unui cult și fangii nu i se adresează decât atunci cînd îi cer ploaie (*ib.*, p. 77). Tot pentru ploaie îl invocă hoten-țoții pe Tsuni-Goam: „O Tsuni-Goam, o tu, părintele părinților, tu părintele nostru, fa ca Nanub (adică, norul) să lase să cadă ploaia în torente!” Atotștiutor, Zeul cunoaște toate păcatele și, ca atare, e invocat astfel: „O Tsuni-Goam, tu singur știi că nu sînt vinovat!” (R. Pettazzoni, p. 198).

Rugăciunile adresate acestor zei în situații grele rezumă admirabil structura lor uraniană. Pigmeii din Africa Ecuatorială cred că, prin curcubeu, divinitatea (Kmvum) își exprimă dorința de a intra în legătură cu ei. De aceea, îndată ce apare curcubeul, ei își iau arcurile, le îndreaptă spre el și încep să psalmodieze: „Tu ai răsturnat, sub tine, biruitor în luptă, tunetul care bubuia, care tuna atât de tare și de mîniat. Era el oare supărat pe noi?” Litania se încheie cu o rugăciune adresată curcubeului de a interveni pe lîngă Ființa supremă celestă pentru ca aceasta să nu mai fie minioasă pe ei, să nu mai tune și să nu-i mai ucidă (H. Trilles, *Les pygmées*, p. 78, 79; *L'âme des pygmées*, p. 109). Oamenii nu-și amintesc de Cer și de divinitatea supremă decât atunci cînd o primejdie venind din regiunile uraniene îi amenință direct; în restul timpului, religiozitatea le este trezită de nevoile lor zilnice, iar practicile și devoțiunea lor se îndreaptă către

forțele care controlează asemenea nevoi. Este însă evident că toate acestea nu știrbesc întru nimic autonomia, măreția, înfrântărea Ființelor supreme cerești; faptul dovedește cel mult că omul „primitiv”, ca și cel civilizat, le uită cu destulă ușurință îndată ce nu mai are nevoie de ele; că asprimitărea existenței îl silesc să privească mai degrabă spre pământ decît spre cer și că redescoperă importanța Cerului numai atunci cînd de acolo îl amenință moartea.

### 15. Noi „forme” divine substituie zeilor uranieni.

— într-adevăr, nicăieri în religiozitatea primitivă, Făpturile supreme cerești nu joacă un rol de frunte. Forma religioasă dominantă la australieni e totemismul. În Polinezia, cu toate că există credința într-o divinitate supremă celestă sau într-o pereche divină primordială (a se vedea mai departe), viața religioasă se caracterizează printr-un variat polidemonism sau politeism. În insulele Yap din Carolinele Occidentale există o credință destul de precisă în Yelafaz — Ființă supremă creatoare, bună etc.; —, dar populația venerază spiritele (*taliukan*). Indigenii din insulele Wetar, din Indonezia, practică feteșismul deși cred într-o Ființă supremă, „Bătrînul”, care locuiește în Soare sau în Cer. În Indonezia, în general, divinitatea supremă a Cerului a fuzionat sau a fost înlocuită de cea a Soarelui; de pildă l-lai din Celebe a fost asimilat zeului solar, în care indigenii văd, de altfel, un continuator al operei de creație începută de l-lai; același fenomen în Tlirnor și în neînumărate alte insule (cf. R. Pettazzoni, p. 130 sq.).

În Melanezia, dominantă vieții religioase este credința în mana; însă animismul, ca și urmele unei credințe în zeul ceresc, există de asemenea. Structura religiozității fidjiene o reprezintă animismul, în ciuda supraviețuirii unei divinități supreme cerești, Ndengei, închipuit, paradoxal, sub forma unui șarpe uriaș care trăiește ascuns într-o peșteră sau care are doar cap de șarpe și restul trupului de piatră; cînd se mișcă, se cutremură pământul; totuși, el e creatorul lumii, este atotștiutor, pedepsește răul etc. (R. Pettazzoni, p. 155 sq.) Populațiile africane, am văzut, deși păstrează mai mult sau mai puțin intactă credința într-o Ființă supremă celestă, au alte dominante religioase decît monoteismul sau monolatria. În religia indienilor Dene predomină cultul spiritelor și șamanismul; dar există și o Ființă supremă de natură celestă, Yuttoere (care înseamnă: „cel ce stă în înalt”).

În alte regiuni, o divinitate lunară s-a suprapus Ființei supreme uraniene; este, de pildă, cazul indigenilor din insulele Bank (R. H. Co-drington, *The Melanesians*, p. 155 sq.), ca și al celor din Noile-Hebride (R. Pettazzoni, p. 161). În foarte rare cazuri — și, fără îndoială, sub influența matriarhatului — divinitatea supremă celestă e feminină; de pildă, Hintubuhet din Noua Irlandă, care păstrează toate atributele divinității supreme uraniene (pasivitate etc.), dar este de genul feminin; sau formele feminine (și animaliere) ale lui Puluga, cunoscute sub numele de Biliku și Oluga (A. P. Brown, *The Andaman Islands*, Cambridge, 1916, cap. 3); sau divinitățile supreme feminine la triburile.

hopi, navaho etc. Alteori, o mare Zeiță feminină s-a substituit Ființei supreme cerești primitive, cum este cazul la populațiile toda, la kavi din Assam etc. în sudul Indiei, divinitatea uraniană supremă nu joacă aproape nici un rol, viața religioasă fiind confiscată în întregime de cultul divinităților locale feminine, *grāma devāta*.

Este destul de frecvent motivul perechii primordiale: Cer (bărbat)-Pământ (femeie). Astfel, în insula indoneziana Keisar, principiul masculin *Makarom mamiw*, care locuiește în cer și temporar în soare, și principiul feminin *Makarom mawakhu*, prezent în pământ, sînt obiectul central al cultului (R. Pettazzoni, p. 134). Perechea primordială și mitul cosmogonic corespunzător sînt caracteristice Polineziei și Micro-neziei — versiunea maori a lui Rāngi și Papa fiind, în această privință, cea mai cunoscută. Urme din credința într-un cuplu divin primordial se întîlnesc și în Africa; la populația bantu din partea meridională, îndeosebi la populațiile bawili și fjort — divinitatea supremă celestă, Nzambi, trece pe al doilea plan, lăsînd în loc, ba chiar sub același nume, o divinitate a Pământului ale cărei taine culturale sînt dezvăluite exclusiv femeilor [*ib.*, p. 210 sq.; J. G. Frazer, p. 130 sq.). Motivul mitic al perechii Cer-Pământ îl regăsim în California meridională (frate și soră; din unirea lor se nasc toate lucrurile), la indienii Dima și în Npul-Mexic, la indienii din Cîmpie (Plain Indians), la populațiile sioux și pawni, și în Antile fcf. K. Numazawa, *Die Weltanfänge in der japanischen Mythologie*, p. 301, sq.).

**16. Fuziune și substituție.** — După cum se vede, divinitatea supremă celestă lasă pretutindeni locul unor alte forme religioase. Morfologia acestei substituiri este destul de variată; dar sensul fiecărei substituiri este în parte același: trecerea de la transcendența și pasivitatea Ființelor cerești la forme religioase dinamice, eficiente, lesne accesibile. Asistăm, am putea spune, la o „progresivă cădere în concret” a sacrului; viața omului și mediul său cosmic imediat înconjurător se impregnează tot mai mult de sacralitate. Credințele în *mana*, *orenda*, *wakan* etc, animismul, totemismul, atitudinea pioasă față de spiritele morților și divinitățile locale etc, situează omul pe o altă poziție religioasă decît aceea pe care o avea față de Ființa supremă celestă, însăși structura experienței religioase se schimbă: altfel, de pildă, se revelează un Daramulun sau Tirawa, altfel totemurile, *grāma devāta*, spiritele morților etc. Substituirea maschează întotdeauna biruința formelor dinamice, dramatice, bogate în valențe mitice, asupra nobilei, dar pasivei și îndepărtatei Ființe supreme cerești.

Așa, bunăoară, la tribul maori din Noua Zeelandă, Rāngi, deși prezent în mituri, nu constituie obiectul unui cult; locul lui a fost ocupat de Tangaroa, Zeul suprem (solar?) al panteonului maori. în Melanezia se întîlnește adesea mitul celor doi frați, unul îndrăzneț și celălalt mărginit (cele două faze ale lunii), creați de Ființa celestă supremă și căreia, cu timpul, i s-au substituit, în general, Ființa supremă cedează

locul unui demiurg pe care ea însăși l-a creat și care, în numele și sub direcțiile sale, ordonează și organizează lumea — sau unei divinități solare. Astfel, la unele populații bantu demiurgul Unkulun-kulu e creatorul neamului omenesc, dar el este subordonat Ființei supreme celeste Utikxo, deși acesta din urmă a fost împins de el, mai târziu, în umbră. (La indienii tlingit (coasta de nord-vest a Pacificului) figura divină centrală este Corbul, erou și demiurg primordial, care creează lumea (mai precis o organizează, răspîndește pretutindeni civilizația și cultura), creează și eliberează soarele etc. (W. Schmidt, II, p. 390). Dar, uneori, Corbul face toate acestea la ordinul unei Ființe divine superioare (al cărei fiu, de pildă, este). La indienii tupi (-Guarani), Tamosci (-Tamoi) este strămoșul mitic, demiurgul solarizat care se substituie Ființei cerești.

În America de Nord, Ființa Supremă celestă tinde, în general, să fuzioneze cu personificarea mitică a tunetului și a vîntului, reprezentată ca o pasăre mare (corbul etc); cu o bătaie de aripă ea stîrnește vîntul, iar fulgerul este limba ei (Rendel Harris, *Boanerges*, p. 13 sq.; W. Schmidt, II, p. 44 sq.; p. 226 sq.; p. 299 sq.) Tunetul a fost de la început și a rămas atributul esențial al divinităților uraniene. Uneori el se singularizează și dobîndește o anumită autonomie. Așa, bunăoară, indienii sioux cred că astrele și fenomenele meteorice, soarele, luna, trăsnetul — dar mai ales trăsnetul — sînt saturate de *wakan*. Indienii kansa spun că nu l-au văzut niciodată pe zeul lor Wakan, dar i-au auzit deseori vocea în tunet. La tribul dakota, *Wakantanka* este de fapt „un cuvînt care desemnează tunetul” (Dorsey). Sub numele de Wakanda, populația omaha omagiază, printr-un cult propriu-zis, tunetul; mai ales la începutul primăverii oamenii se urcă pe coline să fumeze în cinstea lui, aducîndu-i și ofrande de tutun (R. Pettazzoni, p. 290). La algonkini i se fac făgăduințe lui Chebbeniathan, „omul de sus”, ori de cîte ori îi amenință un uragan sau tunetul pare iminent.

Am văzut (par. 12) cum, în ritualurile de inițiere australiene, epi-fania tunetului se vestește prin uruitul așa-numitului „romb”. Același obiect și același ceremonial s-a păstrat și în riturile de inițiere orfice. Trăsnetul este arma zeului cerului în toate mitologiile și locul lovit de el devine sacru (*enSlysion*, la greci; *Julguritum*, la romani; cf. Usener, *Kleine Schriften*, XV, p. 478); iar oamenii loviți de trăsnet, consacrați. Arborele asupra căruia cade cel mai frecvent fulgerul (stejarul) este investit cu prestigiile divinității supreme (vom cita doar stejarul lui Zeus de la Dodona, al lui Jupiter Capitolinul din Roma, stejarul lui Donar de lângă Geismar, stejarul sacru al lui Romowe în Prusia, stejarul lui Perun la slavi etc). Un foarte mare număr de credințe legate de caracterul sacru al tunetului se întîlnesc răspîndite pe întreg pă-mîntul. Se credea că așa-zisele pietre „de trăsnet”, în majoritatea lor silexuri preistorice, erau chiar vîrfurile săgeții fulgerului și, ca atare, erau venerate și păstrate cu pioșenie (par. 78). Tot ce cade din regiunile



superioare participă la sacralitatea uraniană; de aceea erau onorați meteoriții, încărcăți din plin cu sacru sideral (M. Eliade, *MetaUirgy*, p. 3 sq.)<sup>1</sup>.

**17. Vechimea Ființelor Supreme uraniene.** — Nu putem afirma cu precizie că devoțiunea față de Ființele cerești a fost singura și cea dinții credință a omului primitiv și că toate celelalte forme religioase au apărut ulterior și reprezintă fenomene de degradare. Deși credința într-o Ființă supremă celestă poate fi întâlnită, în mod obișnuit, în cele mai arhaice societăți primitive (pigmei, australieni, fuegieni), ea nu este prezentă totuși în fiecare din aceste societăți (lipsește, de pildă, la tasmanieni, la wedda, la kubu). Tot astfel, nu ni se pare că o asemenea credință exclude cu necesitate orice altă formă religioasă. Fără îndoială, omul a putut avea, din cele mai vechi timpuri, revelația transcendenței și atotputerniciei sacrului în experiența raporturilor sale cu mediul uranian. În sine și înainte de orice afabulație mitică sau elaborare conceptuală, cerul i s-a înfățișat ca domeniul divin prin excelență. Dar, concomitent cu această hierofanie uraniană, nenumărate alte hierofanii au putut fi posibile.

Un lucru se poate afirma cu certitudine: în general, hierofania celestă și credința în Ființele supreme cerești au cedat locul altor concepții religioase. De asemenea, este sigur că asemenea credințe în Ființe cerești supreme reprezentau, odinioară, centrul însuși al vieții religioase, iar nu un simplu sector periferic, așa cum ne apar ele la primitivii din zilele noastre. Sărăcia actuală a cultului acestor divinități uraniene înseamnă, pur și simplu, că ansamblul cultural a fost confiscat de alte forme religioase; în nici un caz această situație nu permite presupunerea că asemenea divinități uraniene sînt creații abstracte ale omului primitiv (sau doar ale „preoților” lui) și că acesta n-a avut sau na putut avea raporturi religioase cu ele. De altfel, așa cum am văzut, sărăcia culturală înseamnă, mai degrabă, absența unui calendar religios; ocazional, sporadic, fiecare din aceste Ființe cerești supreme este omagiată prin rugăciuni, sacrificii etc. Uneori este vorba chiar de un cult, în adevăratul înțeles al cuvîntului; mărturie sînt, de pildă, marile serbări rituale din America de Nord în cinstea acestor Ființe supreme (Tirawa, Chebbenian, Awonawilona). În Africa, exemplele sînt destul de numeroase: dansurile nocturne în cinstea lui Cagn la boșimani sau cultul regulat al lui Uwaluwu (preoți, loc al cultului, sacrificii) la populația akposo; sacrificiile umane periodice ale triburilor ibibiō în onoarea lui Abassi Abumō, cel care tună, și sanctuarele pe care Abassi le posedă încă în curtea fiecărei case, la

<sup>1</sup> Mai multe triburi din Africa Occidentală venerază anumite pietre tocmai în legătură cu cultul zeităților cerești. Astfel, de pildă, populația kassunas-buras numește aceste pietre Oue (cu numele zeului lor, ceresc); kassunas-tras le adoră și le aduc sacrificii; triburile habe oferă sacrificii menhirelor, pe care le consideră că încorporează divinitatea celestă Ahma; în alte regiuni din Africa sînt adorate pietrele de trăsnet (cf. J. G. Frazer, p. 91 sq.).

locuitorii din Calabor, vecini cu ibibio; rugăciunile și sacrificiile în cinstea lui Leza etc. Triburile kondi adoră pe zeul lor suprem, Mbamba, cu dansuri, cîntece și rugăciuni; „Mbamba fa să crească copiii noștri! Vitele noastre să se înmulțească! Porumbul și cartofii noștri să fie buni! Alungă epidemiile!” (J. G. Frazer, p. 190). Populația wachaggă își îndreaptă astfel rugile și sacrificiile către Ruwa: „O Căpetenie, Om al cerului, acceptă acest cap de vită. Te rugăm să binevoiești a înlătura și a îndepărta de la noi boala care vine pe pămînt!” Oamenii credincioși i se roagă lui Ruwa dimineața și seara, fără ai aduce sacrificii (*ib.*, p. 212 sq.). Lui Mulugu i se sacrifică tapi; și populația akikuyus oferă numeroase sacrificii lui Engai, primele produse ale recoltei, precum și oi (*ib.*, p. 248 sq.).

Analiza straturilor religiei australiene dovedește că divinitatea celestă ocupă centrul religiozității celei mai îndepărtate. Înainte, Mun-gangaua trăia printre oameni, pe pămînt; numai ulterior el s-a retras în cer, depărtîndu-se de ei. Aproape pretutindeni în Australia se poate identifica mitul îndepărtării progresive a Ființelor divine. În orice caz, ar fi greu de derivat credința în aceste Ființe cerești dintr-o credință anterioară. S-a spus, de pildă, că ea derivă din cultul morților, dar, în sud-estul Australiei (adică într-unui din cele mai vechi straturi etnografice), cultul morților lipsește cu desăvîrșire (W. Schmidt, III, p. 106). Or, întîlnim divinitatea celestă asociată cu celebrarea riturilor secrete tocmai acolo unde ceremoniile de inițiere au mai multă vigoare (i. e. în sud-estul Australiei). Acolo unde, dimpotrivă, esoterismul este pe cale de dispariție (cum este cazul pentru majoritatea triburilor australiene din centru — arunta și loritja), divinitatea celestă (Altjira, Tukura) se dovedește lipsită de valoare religioasă, supraviețuind mai ales în sfera mitului; ceea ce înseamnă că odinioară credința în divinitatea celestă era, incontestabil, mai completă și mai intensă. Prin inițiere se ia cunoștință de adevărata teofanie, de descendența mitică a clanului, de *corpus-ul* legilor morale și sociale, într-un cuvînt, de situația omului în cosmos. Inițierea este și un act de cunoaștere, nu numai un ritual de regenerare. Cunoașterea, înțelegerea globală a lumii, descifrarea unității cosmice, revelarea cauzelor ultime care susțin existența etc. — devin posibile datorită contemplării cerului, hierofaniilor cerești și divinităților uraniene supreme.

Am greși însă foarte mult dacă am considera aceste acte și reflecții drept simple preocupări raționale (cum face, de pildă, W. Schmidt). Ele sînt, dimpotrivă, acte ale omului integral, care, evident, are și obsesia cauzalității, dar, înainte de toate, este preocupat de problema existenței — adică se află direct inserat în ea. Toate aceste revelații de natură metafizică (originea neamului omenesc, istoria sacră a divinității și a strămoșilor, metamorfozele, sensul simbolurilor, numele secrete etc.) făcute în cadrul ceremoniilor de inițiere nu au drept scop exclusiv satisfacerea setei de cunoaștere a neofitului, ci, în primul tînd, urmăresc fortificarea existenței sale integrale, promovarea continuității vieții și a abundenței, asigurarea unui destin mai bun după moarte etc.

Deci, ca să revenim, este deosebit de semnificativă prezența — în straturile cele mai arhaice ale religiei australiene — a divinităților ura-niene, în cadrul ceremoniilor de inițiere. Această inițiere, repetăm, asigură regenerarea inițiatului, revelându-i totodată secrete de natură metafizică: ea îndestulează, în același timp, viața, forța și cunoașterea. Ea demonstrează strînsă legătură care există între teofanie (deoarece, în ritualul inițiativ, se dezvăluie adevărata natură și adevăratul nume al divinității), soteriologie (deoarece, oricît de elementară ar fi, ceremonia de inițiere asigură salvarea neofitului) și metafizică (revelațiile cu privire la principiul și originea Universului, originea neamului omenesc etc). Iar în centrul ceremoniei secrete se află divinitatea uraniană, aceeași divinitate care a făcut cîndva Universul, a creat omul și a coborît pe pămînt, ca să instaureze cultura și riturile de inițiere.

Această prerogativă a divinităților uraniene de a fi, originar, nu numai creatoare și atotputernice, dar și clarvăzătoare, „înțelepte” prin excelență, explică transformarea lor, în anumite religii, în figuri divine abstracte, în concepte personificate, prin care se explică Universul sau se identifică realitatea absolută. Iho, Zeul ceresc din Noua Zee-landă și Tahiti, revelat numai inițiaților în doctrinele sacerdotale eso-terice, este mai degrabă un concept filozofic, decît o divinitate propriu-zisă (R. Pettazzoni, p. 174). Alți zei uranieni — Nzambi ai populațiilor bantu, de pildă, Sussistinako la americanii sia — sînt asexuați; fenomen de abstractizare care denotă transformarea divinității în principiu metafizic. Într-adevăr, Awonawilona al indienilor zuni este înfățișat ca lipsit de orice trăsătură personală, putînd fi considerat, la fel de bine, și feminin, dar și masculin (Lang îl numea „He-She”).

Acești zei cerești supremi au putut fi transformați în concepte filozofice, deoarece însăși hierofania uraniană se putea transforma într-o revelație metafizică; aceasta, deoarece însăși contemplarea Cerului permitea, pe lîngă revelarea precărității omului și a caracterului transcendent al divinității, și revelația *sacralității cunoașterii*, a „forței” spirituale. Nicăieri mai desăvîrșit ca în fața cerului diurn sau a bolții înstelate, nu se putea descoperi mai bine originea divină și valoarea sacră a cunoașterii, atotputernicia Celui care vede și înțelege, a Celui care „știe” deoarece se află pretutindeni, vede totul, a făcut și controlează totul. Desigur, pentru mentalitatea modernă, asemenea divinități cu un contur mitic neprecis — Iho, Brahman etc. — par abstracte și sîntem înclinați să le asemănăm mai degrabă cu un concept filozofic decît cu o divinitate propriu-zisă. Dar nu trebuie să uităm că, pentru omul primitiv, pentru omul care le-a plămuit, *cunoștințele, cunoașterea* erau — și au rămas — epifanii ale „puterii”, ale „forței”

Nu trebuie totuși uitat că androginia este un caracter primar al divinității; ea reprezintă o formulă (aproximativă, precum cele mai multe formule mitice) a „totalității”, a „integrării contrariilor”, a lui *coincidentia oppositorum* (par. 159).

sacre\*'. Cel ce vede și știe totul, *poate și este* totul. Uneori, o asemenea Ființă supremă de origine uraniană devine temeiul Universului, autorul și controlorul ritmurilor cosmice, tinzând să coincidă fie cu principiul sau substanța metafizică a Universului, fie cu Legea, cu ceea ce este etern și universal în fenomenele trecătoare, în devenire. Legea pe care zeii înșiși nu o pot anula.

### 18. Zei ai Cerului la populațiile arctice și central-asiatice. —

Trecînd de la religiile populațiilor „primitive” la religiile zise politeiste, principala diferență pe care o întîlnim este legată de propria lor „istorie”. Evident, „istoria” a modificat și teofaniile primitive: nici unul dintre zeii cerești ai populațiilor primitive nu este „pur” — nu reprezintă o formă aurorală. „Formele” lor s-au modificat, fie datorită influențelor exterioare, fie, pur și simplu, datorită prezenței lor într-o tradiție umană, în religiile așa-zise politeiste, istoria a avut cu totul altă intensitate. Concepțiile religioase, ca și întreaga viață spirituală și mentală a acestor popoare creatoare de istorie au suferit influențe, simbioze, conversiuni și eclipse. „Formele” divine, asemenea celorlalte „forme” produse de aceste civilizații, trădeză în structura lor nenumărate componente. Din fericire, atît viața religioasă cît și creațiile cărora ea le-a dat naștere sînt dominate de ceea ce am putea numi „tendința către arhetip”. Și oricît de multiple și variate ar fi componentele care intră într-o creație religioasă (adică într-o formă divină, rit, mit, cult), expresia lor tinde să revină continuu la arhetip. Astfel, în cursul examenului nostru sumar al unor divinități celeste ale religiilor politeiste, ne vom putea dispensa de cunoașterea „istoriei” fiecăreia în parte, pentru a le putea înțelege structura și destinul: aceasta deoarece, fiecare dintre ele, în pofida „istoriei” care o precede, tinde să regăsească „forma” originală, să revină la arhetip. Aceasta nu înseamnă totuși că figurile acestor divinități cerești sînt simple sau că am putea împinge foarte departe procesul lor de simplificare.

Cel dintîi element nou pe care-l prezintă aceste divinități față de figurile de care neam ocupat în paragrafele precedente este *suveranitatea*. Teofania nu se reduce numai la realitățile uraniene și meteorologice, *puterea* lor nu se manifestă numai prin creația cosmică. Ele devin „stăpîni”, suveranii universali. De aceea în religiile așa-zise politeiste nu se poate vorbi întotdeauna de zeii ai Cerului fără a se ține seama de acest element nou care este *suveranitatea*; cu toate că derivă din prerogativele cerești, el constituie în sinea lui o nouă valorizare religioasă a „puterii” și tinde să modifice simțitor profilul divinității.

Să începem rapidul nostru expozeu cu divinitățile supreme cerești adorate de populațiile arctice și de popoarele nomade din nordul și centrul Asiei. Samoiezii adoră pe Num, divinitate ce locuiește în cer (sau în al șaptelea cer) și al cărei nume înseamnă „cer” (A. Castren, *Reisen im Norden*, p. 231, sq.). Ar fi însă inexact să-l identificăm cu cerul material, căci, așa cum remarcă W. Schmidt [*Ursprung*, III, p. 357), samoiezii îl consideră pe Num ca fiind, deopotrivă, marea și

pământul, adică *Universul* întreg. La koriaci, divinitatea supremă este numită „Unul Cel de sus”, „Stăpînul înaltului”, „Supraveghetorul”, „Cerce există”, „Puterea”, „Lumea”. Ainui îl cunosc drept „Căpetenia divină a cerului”, „Zeul ceresc”, „Creatorul divin al lumilor”, „Protectorul” etc., dar și drept *Kamui*, adică „Cer” (J. Batchelor, *The Ainu*, p. 248 sq., 258 sq.). Divinitatea supremă a koriacilor locuiește în „satul din cer”. Eschimoșii centrali cred că divinitatea lor supremă locuiește în cer; ei o numesc „Ființă celestă” (cf. W. Schmidt, III, p. 345). Fără îndoială, aceste nume și atribuții nu epuizează personalitatea zeului suprem al populațiilor arctice. El se arată, înainte de toate, un zeu atotputernic, adesea unic și stăpîn al Universului. Dar structura celestă a teofaniilor sale e vădită și arhaică, și, asemenea divinităților cerești ale „primitivilor”, acest zeu suprem împarte cu zeii inferiori și cu spiritele viața religioasă a populațiilor arctice. Uneori, acestea i se adresează numai atunci cînd rugăciunile înălțate spiritelor n-au fost ascultate. Totuși, cu prilejul sacrificiilor, i se oferă capul și oasele lungi ale animalului sacrificat, spiritele și divinitățile htonico-infernale neprimind decît singele cald (A. Gahs, *Kopf—, Schädel— und Langknochenopfer bei Renntiervolkem*, p. 231 sq.)<sup>1</sup>.

Numele mongol al divinității supreme este *tengri*, care înseamnă „cer” (f. de asemenea *tangeri* la buriati, *tângere* la tătarii de pe Volga, *tingir* la beltiri, *tangara* la iacui și, probabil, *tura* la ciuvași; U. Harva Holmberg, *Die reUgiosen Vorstellmgen der altaischen Volkem*, p. 141 sq.). La ceremiși, zeul suprem ceresc se numește *Jurne*, la origine „Cer” (U. Holmberg, *Relig. d. Tschëremisseen*, p. 63). Numele cel mai frecvent la ostiaci și la voguli este *iVum-Turem*, „Turem cel înalt” sau „Tu-rem care locuiește sus” (R. F. Karjalainen, *Die Religion der Jugra-Vol-ker*, II, p. 250). Mai spre sud, la ostiacii irtîș, numele divinității cerești e derivat din *sânke*, al cărui sens originar este „luminos, strălucitor, lumină” (R. F. Karjalainen, II, p. 260); de ex. *Num-sânke* („Sânke cel de sus”), *Jem-sânke* („Sânke cel bun”) etc.<sup>2</sup>

Alte titluri și epitete ale Zeului cerului îi completează natura și funcțiile. Beltirii își adresează rugăciunile „Prea milostivului Khan” (*Kaira-Kân*) și „conducătorului!” [*cqjan*; U» Harva, *Rel Vorst*, p. 144). Tătarii din Minussinsk numesc zeul suprem „Creatorul Pământului” [*căr cqjany*; p. 149), iacuii, „înțeleptul Stăpîn Creator” [*urun qjî tojon*)]

<sup>1</sup> Astfel, de pildă, jurak-samoiezii sacrifică pe înălțimi, în cinstea zeului ceresc Num, un ren alb (*op. cit.*, p. 238), tungușii aduc în același mod ofrandă „Spiritelor Cerului”, Buga (p. 243) etc. La koriaci, ciucci și eschimoși, vechiul cult al zeului ceresc este amestecat cu elemente totemist-animiste și matriarhale, pe care gahii le consideră secundare (p. 261). Kai Donner a încercat să explice Num prin soghdianul nom (*cf. grecește nomos*), denumire ce ar fi fost purtată de populațiile Asiei centrale în timpul supremației uigure — pînă în Nordul extrem.

Admițînd că ar fi confirmată  
(ceea ce nu este cazul, v. bibliografia), această etimologie  
n-ar putea dovedi decît  
un împrumut lexical, concepția despre un zeu cereșc  
suprem fiind autohtonă în  
toate religiile arctice și nord-asiatice.

sau „Stăpînul prea înalt" (*ar tojon*), tătarii din Altai, „Cel Mare" (*ixlgân, illgen*) sau „Cel foarte mare" (*bai iilgân*), iar în invocațiile lor, „Lumină albă" (ale *qjas*; cf. în limba ostiacă, *sânke*) și „Khan prealuminat" (*qjas kan, ib.* p. 154). Ostiacii și vogulii adaugă numelui *turem* epitetele „mare", „luminos", „auriu", „alb", „prea înalt". „Domnul Stăpîn, Tatăl meu", „lumină bună aurie de sus" etc. (R. F. Karjalainen II, p. 250 sq.) în rugăciuni și texte literare, zeul cerului este adesea numit „Tată" (U. Harva, p. 284).

Simpla enumerare a acestor nume și titluri pune în evidență caracterul ceresc, suveran și creator al divinității supreme uralo-altaice. Locuința lui e în Cer (cf. R. F. Karjalainen, II, p. 257), într-al șaptelea, al nouălea sau al șaisprezecelea cer (*Bai illgen*; cf. par. 33). Tronul său se află în punctul cel mai înalt al cerului sau în vârful muntelui cosmic (par. 143). Tătarii abakan vorbesc de asemenea despre „Bolta" zeului ceresc, buriatii despre „casa strălucitoare de aur și argint" iar altaii de un „Palat" (*orgo*) cu o „Poartă de aur" și un „Tron de aur" (U. Harva, *ReÜg. Vorst.*, p. 154). Zeul are fii și fiice (*ib.*, p. 156 sq.) și este înconjurat de slujitori și mesageri pe care șamanul îi întâlnește în urcarea sa extatică la cer. (Unul din aceștia, *jajyk*, locuiește pe pământ și îndeplinește rolul de intermediar între *ulgân* și oameni; celălalt, *suila*, observă purtarea oamenilor și-l informează pe Stăpîn, *ib.* p. 155 sq.). Nu vom întâlni însă la uralo-altaici mitul hierogamiei, deși buriatii numesc, în invocațiile lor, cerul „Tată" și pământul „Mamă" (*ib.*, p. 152).

Zeul suprem ceresc este creatorul pământului și al omului. El este „făuritorul tuturor lucrurilor" și „Tată". El a creat lucrurile văzute și nevăzute și tot el face să rodească pământul (U. Harva, p. 144; R. F. Karjalainen, p. 262). La voguli, Numi-tarem nu e numai creatorul, ci și civilizatorul omenirii, cel care îi învață pe oameni cum să pescuiască etc. (R. F. Karjalainen, p. 254). Ideea de creație este strâns legată de aceea de normă cosmică. Cerul e arhetipul ordinii universale. Zeul ceresc garantează atât perenitatea și intangibilitatea ritmurilor cosmice, cât și buna rânduială a societăților umane. El este „Khan", „Conducător", „Stăpîn", adică suveran universal. De aceea poruncile lui trebuie respectate (în titlurile zeului noțiunea de „ordin", „cel care ordonă" este evidentă, cf. U. Harva, p. 144). Mongolii cred că Cerul vede tot și, atunci când face un jurământ, proclamă: „Să știe Cerul" sau „Să vadă Cerul!" (*ibid.*, p. 150). În semnele cerului (comete, secetă etc.) ei deslușesc revelațiile și poruncile divine. Creator, atotvăzător și știutor, paznic al legilor, Zeul ceresc este cosmocrat: el nu domnește totuși direct, ci, atunci când apar organisme politice, cărmuiește prin reprezentanții săi terestri, hanii.

În scrisoarea pe care Mangu-Han a trimis-o regelui Franței, prin Ruysbroeck, se găsește cea mai clară profesiune de credință a rasei mongole: „Aceasta este porunca Zeului etern: în cer nu există decît un singur Zeu etern, și un singur stăpîn va fi și pe pământ, Genghis-Han, Fiul Zeului!" Iar sigiliul lui Genghis-Han poartă următoarea

inscripție: „Un Zeu în cer și Hanul pe pământ! Sigiliul Stăpînului pământului.” Această concepție a monarhului universal, fiu sau reprezentant al suveranului ceresc pe pământ, se întâlnește și la chinezi (de asemenea, la unele populații polineziene). În vechile texte chineze, Zeul cerului avea două nume: Tian („Cer” și „Zeu al cerului”) și Shang-Di („Domnul înalt” sau „Suveran care locuiește sus”). Cerul reglementează ordinea veșnică, el este Suveranul suprem care locuiește în vârful celor nouă regiuni cerești. „Providență dinastică, cerul este o putere clăvazătoare și justițiară. El este divinitatea jurămintelor. Oamenii jură pe lumina zilei și a aurorei: se ia martor bolta azurie, cerul azuriu, cerul care sus strălucește, strălucește!” (P. Granet, *La religion des Chinois*, p. 57).

Împăratul este „Fiul Cerului”, Tian Zi, reprezentantul zeului ceresc pe pământ. Cuvîntului mongol *dzajagan* îi corespundea în chineză *tian-ming*, „ordinea cerului”. Suveranul nu garantează numai buna rînduială a societății, ci și rodnicia pământului, desfășurarea normală a ritmurilor cosmice. Cînd are loc o catastrofă seismică sau orice altă calamitate, suveranul chinez își mărturisește păcatele și se consacră unor practici de purificare. În *Shi Jing*, regele se plînge în timpul unei secete cumplite: „De ce crimă sîntem oare acum învinuiți, de a dezlănțuit cerul moartea și chinul?... De-ar putea cădea doar asupra mea această distrugere și ruină a țării!” Căci împăratul este „Omul unic”, reprezentantul ordinii cosmice și păzitorul legilor.

Ansamblul Cer-Creator-Suveran universal, garant al ordinii cosmice și al continuității vieții pe pământ, este completat de nota specifică divinităților cerești, pasivitatea. În marile organisme politice (China, imperiile mongole) eficiența zeului ceresc este sporită prin mitul suveranității și prin însăși prezența imperiului. Dar cînd „istoria” nu intervine, divinitatea supremă a uralo-altaicilor tinde să devină, în conștiința adoratorilor săi, pasivă și îndepărtată. Pentru unele populații siberiene și central-asiatice, zeul cerului este atît de departe, încît nu se mai interesează de faptele oamenilor. Astfel, *Buga* („Cer”, „Lume”) al tungușilor știe tot, dar nu se amestecă în treburile oamenilor, nici măcar nu-i pedepsește pe cei răi. *Uriin gjitoion* sau *axbxt aga* (Aga „Tată”) al iakutilor locuiește în al șaptelea cer pe un tron de marmură albă, stăpînește totul, dar nu face decît binele (adică nu pedepsește). Tungușii din regiunea Turuceansk cred că Zeul Cerului aduce uneori norocul, alteori nenorocul, dar mărturisesc că nu înțeleg după ce criteriu se poartă astfel (Harva, *Relig. Vorst.*, p. 151).

În general însă, se poate spune că zeul suprem ceresc al populațiilor uralo-altaice păstrează, mai bine decît cel al altor rase, caracterele sale primordiale. Nu cunoaște hierogamia și nu se transformă în zeu al furtunii și al tunetului. (Uralo-altaicii își reprezintă tunetul sub forma unei păsări, ca în mitologiile Americii de Nord, dar nu-i oferă sacrificii; U. Harva: *ibid.*, p. 205 sq.) Este venerat, i se adresează rugăciuni pentru obținerea hranei (cf. *Numi tarem*, R. F. Karjalainen, II, p. 255), se bucură de un cult propriu-zis, fără să fie totuși reprezentat prin imagini (*ib.*, p. 280), și i se sacrifică mai ales cîini și reni albi



[ib., p. 273). Dar nu se poate spune că întreaga viață religioasă e dominată de credința în divinitatea celestă; o serie întreagă de rituri, credințe și superstiții o ignoră cu desăvârșire.

19. Mesopotamia. — Termenul sumerian pentru divinitate, *dingir*, avea ca semnificație primară o epifanie celestă: „clar, strălucitor” (*dingir* era tradus în limba akkadiană prin *elki*, „clar, strălucitor”). Ideograma care exprima cuvântul „divinitate” (pronunțat *dingir*) era identică cu cea prin care se exprima cuvântul desemnând „aer” (pronunțat, în acest ultim caz, *ana*, *anu*). La origine, acest semn grafic era o hieroglifă reprezentând o stea. Pronunțată *an(a)*, *an(u)* hieroglifă semnifică transcendența spațială propriu-zisă: „înalt, a fi înalt”.

Același semn *an* servește și pentru a exprima „cerul ploios” și, prin extensiune, ploaia. Intuirea divinității ca atare (*dingir*) era astfel structurată pe hierofaniile celeste („înalt”, „clar”, „strălucitor”, „cer”, „ploaie”). Destul de timpuriu aceste hierofanii s-au detașat de intuirea divinității ca atare (*dingir*) și s-au concentrat în jurul unei divinități personificate: Anu, care exprimă „cerul” prin propriul său nume și a cărei apariție în istorie poate fi situată înainte de al IV-lea mileniu. De origine sumeriană, Anu a devenit căpetenia panteonului babilonian. Dar, asemenea celorlalți zei cerești, Anu a încetat cu timpul să joace un rol de primă importanță. Cel puțin în epoca istorică, este un zeu oarecum abstract. Cultul lui nu e prea răspândit (M. Jastrow, *Die Religion Babyioniens u. Assyriens*, I, p. 84); este destul de rar invocat în textele religioase și nu figurează printre numele teofore (G. Furlani, *La religione babiloneseassira*, I, p. 110). Nu este un zeu creator, ca Marduk. Nu se cunoaște nici o statuie a lui Anu [ib., p. 115), ceea ce pare să confirme inactualitatea lui în cultul și viața religioasă babiloniană a timpurilor istorice.

Locuința lui Anu este, firește, în cer. Palatul lui, situat în punctul cel mai înalt al bolții, nu este atins de apele potopului (*Epopée de GUGamesh*, XII, p. 155). Acolo, ca și în Olimpul mitologiei elene, îl vizitează zeii

Fr. Hommels a pus în raport sumerianul *dingir*, „Zeu”, „strălucitor”, cu turco-mongolul *tengri*, „Cer”, „Zeu”. La rîndul său, P. A. Barjon consideră că zeul ceresc Anu a fost adus — spre sfîrșitul timpurilor preistorice — din Asia Centrală în Mesopotamia (*Semitic and Hamitic Origins*, Philadelphia, 1934, p. 245, 369). Efectiv, se pot discerne, chiar în mileniul al IV-lea, anumite contacte între culturile paleo-orientale (Elam) și culturile „cașpiene” și altaice (i. e. proto-turcii; a se vedea în bibliografie studiile lui M. Ebert, G. Hermes, W. Amschler, W. Koppers, E. Erzfeld). însă aportul propriu al fiecăreia din aceste culturi preistorice rămîne încă destul de imprecis. Pe de altă parte, deja în al III-lea mileniu putem urmări influențele orientale pînă în nordul Rusiei (cf. lucrările lui Tal-Igren). Oricum, este cert că: 1) zeul Cerului aparține straturilor proto-turce celor mai arhaice, 2) asemănările cu zeul ceresc indo-european sînt destul de izbitoare și 3) în general, structura religiozității indo-europenilor se apropie de aceea a proto-turcilor mai mult decît de religia oricărui alt popor paleo-oriental sau mediteranean.

Templul lui din Uruk se numea *E-an-na*, „Casa cerului”. În cer, Anu sade pe tron, investit cu toate atributele suveranității: sceptrul, diadema, tichia, varga (E. Dhorme, *Religion*, p. 67). Este Suveranul prin excelență, iar însemnele regalității sale constituie izvorul și justificarea autorității monarhice; simbolic, regele își trage puterea direct deja Anu (v. Labat, *Le caractères religieux de la royauté assyro-babylonienne*. Paris, 1939, spec. p. 30 sq.).

De aceea doar suveranii îl invocă, iar nu oamenii de rând. El este „Tatăl Zeilor” (*abu ilāni*) și „Regele Zeilor”. Este numit „Părinte” (Cod. Hammurabi, p. 42, 46) mai degrabă în sens de autoritate suverană decât în sens familiar.

În codul lui Hammurabi el este invocat ca „rege al anunnakilor” și calificativele sale cele mai frecvente sînt: *ii shame*, „zeu al Cerului”, *ab shame*, „Părinte al Cerurilor”, *šhar shame*, „rege al Cerurilor”. Regalitatea însăși coboară din Cer (cf. E. Dhorme, *Les religions de Ba-bylonie et d'Assyrie*, p. 46, 47).

Stelele alcătuiesc armata lui (E. Dhorme, *Religion*, p. 68), căci Anu, ca suveran universal, este un zeu războinic (cf. „Domnul oștilor” în Biblie). Principala lui sărbătoare coincide cu începutul Anului Nou, deci cu comemorarea creației lumii (par. 153). Însă cu timpul, sărbătoarea Anului Nou a fost închinată lui Marduk, zeu mai tânăr (ascensiunea lui datează din timpul lui Hammurabi, aprox. 2150 a. Cr.), mai dinamic (se luptă cu monstrul marin Tiamat și îl ucide) și, mai ales, zeu creator (Marduk a creat lumea din trupul lui Tiamat). Această substituție în sărbătoarea principală a lui Anu corespunde promovării lui Enlil-Bel, divinitate a cerului furtunii, care aduce ploaie și fertilizează, la rangul de zeu suprem babilonian (par. 27). Consecințele acestor substituții prin divinități dinamice, creatoare și accesibile, ni se vor dezvălui mai clar în paginile ce urmează.

<î(S. Dyaus, Varuția. — Nu vom intra aici în discuția privitoare la \*Dieus, ipoteticul zeu al cerului luminos, comun tuturor triburilor ariene. Este însă sigur că atât indianul Dyaus, italicul Jupiter, elenul Zeus, cât și zeul germanic Tyr-zio sînt forme istorice evoluat ale acestei divinități cerești primordiale și că ele dezvăluie, prin chiar numele lor, binomul originar „lumină (zi)” — „sacru” (cf. skr. *div*, „a străluci”, „zi”; *dyaus*, „cer”, „zi”; *dios*, *dies*; *deivos*, *divus*). Numele acestor divinități supreme indoe-ariene trădează organica lor legătură cu cerul senin, strălucitor. Aceasta nu înseamnă însă, așa cum cred mulți savanți (cf. de ex. A. Nehring, *Studien zur indogermanischen Kultur und Ur-heimat*, p. 195, sq.), că orice manifestare meteorologică — furtună, trăsnet, tunet — era absentă în intuiția originarului \*Dieus. Cei mai primitivi zei ai cerului (de pildă: Baiam, Daramulun etc, cf. par. 12) controlau fenomenele meteorologice și aveau drept atribut principal trăsnetul. Simplul fapt că *numele* zeului arian al cerului accentuează caracterul lui strălucitor și senin nu exclude celelalte teofanii uraniene (uraganele, ploaia) din personalitatea lui \*Dieus. Este adevărat că, așa cum vom vedea în continuare (par. 26), o bună parte din aceste divinități

ale cerului s-au „specializat” și au devenit divinități ale furtunii și ale rodniciei. Aceste specializări ulterioare se explică însă prin procese bine cunoscute în istoria religiilor (tendința către concret; transformarea ideii de „creație” în cea de „fecunditate” etc.) și, oricum, ele nu interzic coexistența funcțiilor meteorologice în intuirea unui zeu al cerului strălucitor.

Formele *istorice* ale divinităților cerești indo-ariene cu greu ar putea fi reduse la o teofanie, sau la o serie de teofanii uraniene. Personalitatea lor este mai bogată, funcțiile lor mai complexe. Sacralitatea pe care ele o concentrează și o controlează se dezvăluie a fi distribuită în zone multiple, și aceste zone nu au întotdeauna o structură cosmică. Un element hotărâtor în profilul tuturor acestor divinități este *suveranitatea* lor; iar prestigiile suveranității nu pot fi explicate în întregime prin sacralitatea celestă, lată, de pildă, cazul zeului indo-arian al cerului, Dyaus apare foarte rar în Vede și în literatura postvedică sub forma unei divinități propriu-zise (A. Hillebrandt, *Vedische Mythologie*, III, p.392), numele lui fiind de obicei folosit pentru denumirea „cerului” sau a „zilei” [*dyavi dyavi*: „de la zi la zi”). Dyaus sa bucurat desigur, cândva, de autonomia unei adevărate divinități, și anumite urme ni s-au păstrat în textele vedice: perechea Dyāvāprthivī „Cerul și Pământul”, (*Rg Veda*, I, p. 160), invocația adresată „Cerului Tată”, (*Atharva Veda*, VI, 4, 3), către „Cerul care știe totul” (A. V, I, 32, 4). Hierogamia, omniștiința, creativitatea sînt atributele specifice unei autentice divinități cerești. Dyaus a suferit însă un proces de specializare „naturistă”: adică, el încetează de a mai fi revelatorul sacralității uraniene pentru a deveni o expresie lexicală care desemnează *fenomenele diurne uraniene* („cer”, „zi”). Este și aceasta un rezultat al „pasivității” sale; sacrul se retrage din fenomenele cosmice și termenii care serveau la denumirea acestei sacralități sfîrșesc prin a deveni termeni profani; divinitatea Cerului lasă locul unui cuvînt care exprimă „cerul” și „fenomenul diurn”. Dar această laicizare a lui Dyaus nu înseamnă abolirea sau slăbirea teofaniei cerești, ci pur și simplu înlocuirea lui Dyaus cu o altă divinitate. „Naturalizîndu-se”, încetînd de a mai exprima *sacrul* ceresc, Dyaus încetează de a mai îndeplini funcția unui zeu suprem uranian.

Procesul acesta a avut loc foarte de timpuriu, deoarece încă de la începutul epocii vedice locul lui Dyaus a fost ocupat de un alt zeu, Varuna (*u-ru-va-na* în inscripțiile de la Boghazkeui sec. XTV-lea a. Cr.), care a păstrat cu destulă fermitate atributele uraniene, dar care totuși nu poate fi redus cu exclusivitate la o divinitate a cerului. Este cert faptul că Varuna este *viāva-darāata*, „văzut de pretutindeni” (*Rg Veda*, 8, 41, 3), că el „a separat cele două lumi” (*R. V.*, 7, 86, 1), că vîntul e răsuflarea lui (*R. V.*, 7, 87, 2), că, împreună cu Mitra, este venerat ca „cei doi puternici și sublimi stăpîni ai cerului”, care „cu norii felurit zugrăviți se arată în primul bubuit al tunetului și fac să plouă cerul printr-un miracol divin”, care „desfășoară în cer opera lor miraculoasă” (*R. V.*, 5, 63, 2-5) etc. De timpuriu, Varuna dobîndește caractere

lunare (A. Hillebrandt, *Ved. Myth.*, III, p. 1 sq.) și pluviale, încât devine, cu vremea, o divinitate a oceanului (cf. bogate referințe în J. J. Meyer, *Trilogie*, III, p. 206 sq., p. 269 sq.). Aceste două metamorfoze ar putea fi explicate pornind de la structura sa uraniană originară. Substituirea divinităților lunare sau, în general, fuziunea elementelor lunare cu figurile divine primordiale este un fenomen frecvent în istoria religiilor. Ritmurile lunare comandă ploile și apele; privilegiul pluvial al divinităților uraniene trece astfel asupra divinităților lunare.

Tot prin origina sa structură uranică se pot explica și alte funcții și prestigii ale lui Varuna; de pildă atotștiința lui. „Din cer coboară iscoadele sale, cu mii de ochi iscodeșc pe pământ. Regele Varuna vede totul ... El a numărat și de câte ori clipesc ochii oamenilor...” (A. V., 4, 16, 2-7). Varuna este atotștiutor și infailibil, „el cunoaște urma păsărilor care zboară în aer..., cunoaște drumul vântului... și el, atotștiutorul, iscodește toate tainele, toate acțiunile și intențiile...” (R. V., I, 25, 7 sq.). Împreună cu Mitra, așează iscoade în plante și în case, deoarece acești zei nu închid niciodată ochii (R. V., 7, 61, 3). Varuna este *sahasraksa*, „cu mii de ochi” (R. V., 7, 34, 10), formulă mitică a stelelor, metaforă care desemnează, cel puțin originar, o divinitate uraniană (cf. R. Pettazzoni, *Le corps parsemé d'yewc*, „Zalmoxis”, I, p. 1 sq.). Varuna nu este singurul care are „mii de ochi”, ci și Indra și Vāyu (R. V., I, 23, 3), Agni (R. V., I, 79, 12), Purușā (R. V., 10, 90, 1). Se poate stabili o legătură între primii doi și regiunile uraniene (furtună, vânturi), dar Agni este zeul focului, cât despre Purușā, el este macranthropul mitic. Calitatea lor de-a avea mii de ochi nu se datorește prestigiilor lor cerești, ci faptului că, în imnurile ce le sînt adresate, au fost considerați zei atotștiutori și atotputernici, adică suverani.

**21. Varuna și Suveranitatea.** — într-adevăr, pentru a reveni la întrebarea dacă Varuna poate fi considerat în exclusivitate o divinitate uraniană, în textele vedice accentul nu cade întotdeauna pe caracterele cerești ale lui Varuna, ci și pe calitatea lui de Suveran. „Cu adevărat, Varuna este Kṣatra prin excelență” (*Satapatha Brahmana*, II, 5, 2, 34; cf. *Maitr.*, I, 6, 11), iar H. Guntert (*per arische WeUkonig*, p. 97 sq.) și G. Dumézil (*Ouranos-Varuna*, p. 39 sq.) au pus în lumină, prin soluții reușite, acest caracter fundamental al lui Varuna. Credincioșii se simt „asemenea” robilor în prezența lui Varuna (R. V., I, 25, 1) și atitudinea umilă este un caracter exclusiv al cultului acestui zeu (cf. B. Geiger, *Die Amesa Spenta*, p. 154, 157). Fiind Suveranul universal, Varuna este păzitorul normelor și ordinii cosmice. De aceea el „vede” totul și nici un păcat nu-i scapă, oricât de ascuns ar fi; lui i se adresează omul care se simte nedreptățit, întrebându-l ce greșeli a comis, cu ce l-a putut ofensa (de pildă R. V., 7, 86; A. V., 4, 16 etc.). El e garantul contractelor încheiate între oameni, „legîndu-i” prin jurămintele lor. Pe cel pe care vrea să-l piardă, Varuna îl „leagă”; oamenii se tem de „mrejele” lui Varuna (R. V., 24, 15), acele legături care-i paralizază și îi vlăguiește. Varuna e divinitatea care „leagă”, privilegiu

pe care îl au și alți zei (par. 23) și care trădează capacitățile sale magice, posesiunea puterii de ordin spiritual, a puterii prin excelență regale.

Chiar și numele lui Varuna pare a se explica prin această însușire de a lega; căci, renunțându-se la etimologia *vār-(vrnoti)* „a acoperi”, „a închide” (care pune în evidență caracterul său uranian), astăzi este urmată interpretarea propusă de H. Petersson și acceptată de H. Giin-tert (p. 144) și G. Dumézil (p. 49) de a-l deriva de la rădăcina indo-europeană *uer* „a lega” (Sk. *varatrā* „curea, frînghie”; let. *wāru, wert*, „a înșira, a broda”; rusește *verenita* „șir întrerupt”). Varuna este întotdeauna înfățișat cu o frînghie în mînă (cf. A. Bergaigne, *ReL Vād.* III, p. 114; S. Levy, *Doctrine* p. 153 sq.; Hopkins, *Epic Mythology*, p. 116 sq.) și multe ceremonii au scopul de a dezlega oamenii „de legăturile lui Varuna” (pînă și nodurile sînt varuniene; v. G. Dumézil, p. 51 n. 1; cf. M. Eliade, *Le „dieu Ueur” et le symbolisme des noeuds*, republicat în *Images et symboles*, cap. IV).

Această facultate de „a lega”, chiar dacă s-a accentuat prin influențele ulterioare htoniene și lunare suferite de Varuna (cf. A. Closs, *Die Religion des Semnonestammes*, p. 625 sq.), pune în evidență e-sența magică a suveranității acestui zeu. Completînd interpretarea lui H. Guntert (*op. cit.*, p. 120 sq.) asupra valorii magice a „legăturilor” și a „mrejelor”, G. Dumézil subliniază pe bună dreptate funcțiunea lor regală. „Varuna este stăpîn al *măiei* prin excelență, al prestigiului magic. Legăturile lui Varuna sînt de asemenea magice, după cum magică este însăși Suveranitatea; ele sînt simbolul acelor forțe mistice deținute de conducător și care sînt : justiția, administrația, securitatea regală și publică; toate „puterile”. Sceptrul și legăturile, *danda* și *pāsah*, își împart în India, ca și în alte părți, privilegiul de a reprezenta toate acestea” (*op. cit.*, p. 53). De aceea Varuna prezidează ceremonia indiană a consacrării regale: *rājasuya* nu face nimic altceva, de altfel, decît să reproducă arhetipala consacrare pe care primul suveran, Varuna, a împlinit-o în folosul său propriu (*ibid.*, p. 42).

Ar fi deci greșit să-l considerăm pe Varuna în exclusivitate un zeu al cerului și să-i explicăm personalitatea, mitul și riturile numai prin elementele uraniene. Varuna, ca și alți așa-numiți zei ai cerului sînt figuri complexe: ei nu pot fi reduși la epifanii „naturiste”, nici limitați la funcțiuni sociale. Prestigiile suveranității au crescut și au multiplicat prestigiile sale cerești. Varuna vede și știe totul, căci domină Universul din locuința sa siderală; și, de asemenea, el poate totul, deoarece este cosmocrat și pedepsește pe cei care încalcă legile, „legîndu-i” (prin boală, neputință), pentru că e păzitorul ordinii universale. Evident, în toate atribuțiile și funcțiile sale stăruie o notă comună: caracterul senin, sacru, pasiv am spune, al „puterii” sale. El nu-și arogă nici un drept, nu cucerește nimic, nu luptă ca să dobîndească ceva (precum Indra, de pildă); el este puternic, este suveran, rămînînd totuși contemplativ („un preot care frecventează adunările”, R V., VI, 68, 3). Varuna e rege, nu prin el însuși (*svarāj*: ca Indra), el e *samrāj*. Rege

universal (R. V., 7, 82, 2; A. Bergaigne, III, p. 140; G. Dumézil, p. 40). Adică, puterea îi aparține de drept, datorită propriei sale modalități de-a fi; această putere îi îngăduie să acționeze prin magie, prin „puterea spiritului”, prin „cunoaștere”.

Descoperim, astfel, o remarcabilă simetrie între ceea ce am putea numi „stratul ceresc” și „stratul regal” al lui Varuna, care își corespund și se completează unul pe altul: Cerul este transcendent și unic, întocmai ca Suveranul Universal; tendința către pasivitate e manifestă la toți zeii supremi ai cerului, care trăiesc în regiunile superioare, departe de om și oarecum indiferenți la nevoile lui cotidiene. Regăsim această pasivitate a Figurilor supreme cerești primitive și la Varuna: este natura sa *contemplativă*, facultatea sa de a acționa nu prin mijloace fizice ca Indra, ci prin forte magice, spirituale. Aceeași simetrie o aflăm între atributele divinităților cerești ale „primitivilor” și cele ale Suveranului universal: și unul, și celălalt garantează ordinea și fecunditatea Naturii prin simpla respectare a legilor; ploaia asigură fertilitatea, dar încălcarea legilor, „păcatele”, primejduiește funcționarea normală a ritmurilor, amenințând astfel însăși viața societății și a Naturii. Vom vedea că nu numai în mit, ci și în realitatea culturală suveranul este garantul ordinii și fecundității terestre. Dar trebuie să remarcăm, de pe acum, că noțiunea aceasta de suveranitate universală, exercitată exclusiv prin mijloace spirituale, magice, sa putut preciza și dezvolta datorită, în bună parte, *intuiției transcendentei ce-mhii*. O asemenea intuiție, germinând pe multiple planuri, a făcut posibilă elaborarea amplei construcții a „suveranității magice”. Iar, la rîndul ei, teoria „suveranității magice” a influențat hotărîtor figura originară a divinității cerești. Astfel că Varuna, cel puțin sub forma sa „istorică” (adică așa cum e înfățișat în documentele vedice și post-vedice), nu poate fi considerat pur și simplu un zeu al cerului, după cum nu poate fi numit nici zeu lunar sau oceanic. El este, sau tinde a fi, *toate* aceste divinități laolaltă, fiind, în același timp, zeul suveran prin excelență.

**22. Zei cerești iranieni.** — Iranienii cunoșteau, de asemenea, un zeu suprem ceresc; căci, potrivit lui Herodot (I, 131), ei se urcau „pe cei mai înalți munți pentru a oferi sacrificii lui Zeus, al cărui nume îl dădeau întregii întinderi circulare a cerului”. Nu știm care era numele acestui zeu ceresc primordial, în limbile iraniene. Divinitatea pe care o întâlnim în Avesta și pe care Zarathustra a încercat s-o transfigureze, așezînd-o în centrul reformei sale religioase, se numea Ahura Mazdă, „Domnul înțelept”, „atoateștiutor”. Unul din epitetele sale este *vouru cashāni*, „atoatevăzătorul” (H. S. Nyberg, *Die Religionen des Al-ten Irans*, p. 99), ceea ce trădează o structură uraniană. Însă reforma lui Zarathustra a purificat pe Ahura Mazdă de elementele sale naturiste și mai degrabă în textele tîrzii — care reflectă o revenire la vechiul politeism iranian — se întîlnesc urmele cele mai concrete ale bătrînului zeu ceresc.

încă de la începutul studiilor comparative, s-a văzut în Ahura Mazda o figură corespunzătoare lui Varuna. Deși această omologare a fost contestată de unii savanți (de pildă H. Lommel, *Les anciens aryens*, p. 99 sq.), nu vedem motive serioase pentru a o abandona. Trăsăturile comune revelate acum 50 de ani de H. Oldenberg (în studiul său *Varuna und die Adityas*) se dovedesc destul de convingătoare; ca și Varuna, Ahura Mazda este „zeu suveran” (G. Dumézil, *Naissance d'Archanges*, p. 82). O formulă avestică arhaică destul de frecventă este Mithra-Ahura (cf. E. Benveniste — L. Renou, *Vrtra et Vrthragna*, p. 46), unde Mithra este asociat unui Ahura care nu e încă Ahura Mazda al timpurilor istorice, ci reamintește mai degrabă pe Asura prin excelență al textelor vedice, Varuna; avesticul Mithra-Ahura răspunde astfel binomului vedic Mitravaruna. Nu putem merge atât de departe ca J. Hertel (*Die Sonne u. Mithra im Avesta*, p. 174 sq.), H. S. Nyberg (*op. cit.*, p. 99) și G. Widengren (*Hochgottglaube im alten Iran*, p. 94, sq.), încât să vedem în Mithra cerul nocturn, și în Ahura Mazda cerul diurn. Dar structura celestă este, fără îndoială, transparentă în epi-fania lui Ahura Mazda. Căci el are „ca veșmînt solidă boltă a cerului” (*Yasna*, 30, 5; cf. *Yasht*, 13, 2-3); el face să cadă ploaia de pretutindeni pentru hrana omului „credincios și a animalelor folositoare” (*Videvdāt*, 5, 20): el se numește „cel ce vede mult, cel ce vede mai bine, cel ce vede departe, cel ce vede cel mai bine în depărtare, cel ce iscodește, cel ce cunoaște, cel ce cunoaște mai bine” (*Yasht*, I, 12-13), „cel ce nu înșală” (*ib.*, I, 14), „cel ce știe...; el este infailibil, înzestrat cu o inteligență infailibilă, atotștiutor” (*ib.*, 12, 1). „Nu e cu putință să-l înșeli pe Ahura, care observă totul”, spune *Yasna*, 45, 4. Ca și ceilalți zei ai cerului, Ahura Mazda nu are somn și nici un narcotic nu poate doborî (*Videvdāt*, 19, 20). De aceea nici un secret nu scapă „privirii sale strălucitoare”? (*Yasna*, 31, 13-14). Ahura Mazda e garantul inviolabilității contractelor și al respectului pentru cuvîntul dat; revelîndu-i lui Zarathustra pentru ce l-a creat pe Mithra, Ahura Mazda spune că cel ce violează un pact (mithra - contract) atrage nenorociri asupra țării întregi (*Yasht*, 10, 1-2). El este, așadar, garantul bunelor raporturi contractuale dintre oameni, raporturi care asigură echilibrul forțelor cosmice și prosperitatea generală. Este, de asemenea, motivul pentru care Mithra este atotștiutor, motivul pentru care el are zece mii de ochi și o mie de urechi (*Yasht*, 17, 16; cf. R. Pettazzoni, *Le corps parsee d'yeux*, p. 9) și, tot ca Ahura Mazda, el este infailibil, puternic, fără somn, vigilent (*Yasht*, 10, 7); și el este numit „cel cu neputință de înșelat” (*adaoyamna*) și „atotștiutorul” (*vispo, vidva*).

Dar toate aceste atribute și funcțiuni implică nu numai o epifanie uraniană, ci și alte prestigii, de pildă aceea a suveranității (v. G. Widengren, *op. cit.*, p. 260 sq.). Ahura Mazda vede și știe tot nu numai pentru că e un zeu al cerului, ci și pentru că, în calitatea lui de suveran, este paznic al legilor și pedepsitor al vinovaților; căci, suveran fiind, el trebuie să garanteze buna rînduială și prosperitatea Naturii și a Societății totodată, o singură abatere riscînd să compromită

echilibrul la toate nivelurile cosmice. Starea textelor religioase iraniene — din cauza, în primul rînd, a reformei lui Zarathustra — este mult prea precară pentru a ne permite reconstituirea figurii originare a lui Ahura Mazda ca zeu ceresc. Putem chiar să ne întrebăm dacă Ahura Mazdă a fost vreodată doar, pur și simplu, un zeu ceresc, dacă, prin faptul că era un zeu suprem, nu era deja, concomitent, zeul destinului (G. Widengren, p. 253), arhetipul suveranului și preotului (*ib.*, p. 386), zeul bisexual (ib., p. 251), adică dacă nu se revelase, chiar de la începutul „istoriei” sale, ca o teofanie complexă, în care elementele ura-niene aveau, desigur, un rol important, dar nicidecum exclusiv.

Se cuvine să menționăm de asemenea concepția prezarathustriană a unui Ahura Mazda *deus otiosus* (cf. H. Nyberg, p. 105; G. Widengren, p. 394), care nu creează direct, ci prin *spenta mainyu* (*Yasht*, 44, 7), adică prin intermediul unui „spirit bun”, replică a demiurgului care însoțește Ființa supremă celestă în religiile primitive. Fenomenul este prea general pentru a nu răspunde unei tendințe fundamentale a vieții religioase, tendință asupra căreia vom mai reveni. În cazul lui Ahura Mazda, acest fenomen a fost contracara de reforma lui Zarathustra — tot așa cum numeroși reformatori religioși (Moise, profetii, Mahomet) i-au readus la viață pe vechii zei supremi cerești, încremeniți ca *dei otiosi* și înlocuiți în experiența religioasă a mășelor prin figuri divine mai concrete și mai dinamice (zeii fecundității. Marile Zeite etc). însă reforma religioasă implică o cu totul altă experiență a sacralului decît aceea cu care avem de-a face în acest context, și studierea ei va fi reluată, mult mai profitabil, în altă parte.

**23. Uranos.** — în Grecia, Uranos a păstrat mai distincte caracterele lui naturiste; el *este* cerul. Hesiod îl înfățișează [*Theog.* 126 sq.) apropiindu-se și întinzîndu-se în toate părțile, cînd, „însetat de dragoste” și aducînd cu sine noaptea, învăluie pămîntul. Această hie-rogamie cosmică revelează vocația celestă. Dar, în afară de mit, nu ne-a rămas nimic altceva de la Uranos; nici măcar o imagine. Eventualul său cult a fost uzurpat de alți zei, în primul rînd de Zeus. Uranos confirmă și el destinul divinităților supreme cerești de a fi treptat împinse în afara actualității religioase, de a suferi nenumărate uzurpări, substituiți, fuzionări și a sfîrși prin a fi uitate. Cu desă-vîrșire uitat în religie, Uranos supraviețuiește în mitul transmis de Hesiod, mit care, oricîte implicații rituale ar avea, răspunde totuși dorinței de a cunoaște originea lucrurilor. Într-adevăr, la început a fost, dacă nu doar Cerul, cel puțin perechea divină Cer-Pămînt<sup>1</sup>. Din această neistovită hierogamie au luat naștere primii zei (Okeanos, Hy-perion, Theia, Themis, Phoebe, Cronos etc), ciclopul și alte fături monstruoase. Uranos era prin excelență Masculul fecundator, așa cum erau toți zeii cerului, cum era, de pildă, Dyaus (numit *suretah* „cel

<sup>1</sup> în mitul lui Hesiod, Pămîntul — Gea — naște pe Uranos; urmă a religiei telurice a substratului preelhic.



cu bună sămânță", *R. V.*, 4, 17, 4; din a cărei îmbrățișare cu soția sa divină Prthivī s-au născut oamenii și zeii; cf. *R. V.*, I, 106, 3; 159, 1; 185, 4; 4, 56, 2 etc. ).

Dar, spre deosebire de ceilalți zei cerești, Uranos are o fecunditate primejdioasă. Creaturile lui nu sînt asemenea formelor care populează astăzi pămîntul, ci niște monștri (cu o sută de brațe, 50 de ochi, statură imensă etc. ). Și „urîndu-i încă din prima zi” (Hesiod), Uranos îi ascundea în trupul Pămîntului (Geea), care suferea și gemea. Încurajat de Geeă, ultimul dintre copii, Cronos, așteaptă ca tatăl său să se apropie de pămînt, cum făcea la căderea fiecărei nopți, îi taie organul generator și-l azvîrle în mare. Mutilarea lui Uranos pune capăt creațiilor sale monstruoase și, în același timp, suveranității lui. Cum a arătat G. Dumézil (*Ouranos-Vantna*), acest mit își are corespondența în mitul impotenței lui Varuna și în ritualul investiturii suveranului în India. Vom reveni, într-un alt context, asupra complexului de „primejdii ale suveranității”; ceea ce însă trebuie observat de pe acum este sensul esențial al celor două mituri, ca și ritualul ce le corespunde (controlul și asigurarea fecundității). De asemenea, remarcabilă este simetria între cele două suveranități, a lui Varuna și a lui Uranos; cu toată evoluția în sens naturist a lui Uranos, el „a fost primul suveran al Universului” (Appollodor, *Biblioth.*, I, 1); fiica lui întîi născută se numea Basileia (Diodor, 3, 57). Întocmai cum Varuna este prin excelență divinitatea care „leagă”, Uranos își „leagă” și el „copiii”, ascunzîndu-i unul după altul în corpul Geei. Varuna „ia sufletul” fiului său Bhrgu și îl trimite în lumea subpămînteană, ca să învețe. (*Jaiminiya Br.*, I, 44; S. Levy, *Doctrine*, p. 100 sq.; G. Dumézil, p. 55). Cît despre Ciclopi, Uranos îi înlănțuie și-i azvîrle în „Tartar” (Appollodor, *Biblioth.*, I, 1, 2). Succesorul său la suveranitatea universală, Cronos, își „înlanțuie” adversarii, iar orficii îl investesc și pe Zeus cu aceeași magie.

Ceea ce-l deosebește pe Uranos de ceilalți zei cerești este fecunditatea sa monstruoasă și ura pe care o nutreă împotriva propriilor sale creaturi. Toți zeii cerești sînt creatori; ei făuresc lumea, zeii, ființele vii. „Fecunditatea” este numai o specializare a vocației lor esențiale de creatori. „Sfîntul Cer e însetat să pătrundă trupul Pămîntului”, amintea Eschil într-una din tragediile sale pierdute azi. *Danaidele* (Nauck, frg. 44). De aceea, zeii cerești ai religiilor indo-mediteraneene sînt identificați, într-un fel sau altul cu taurul. *Rg Veda* numește pe Dyaus „taur” (cf. I, 160, 3; 5, 36, 5; 5, 58, 6 etc.) și vom vedea că majoritatea zeilor cerești egeeano—orientali se bucură de același prestigiu. Dar, în cazul lui Uranos, această fecunditate e primejdioasă. Cum bine a remarcat P. Mazon, în comentariul său la *Theogonia* lui Hesiod (col. Bude, 1928, p. 28 sq.), mutilarea lui Uranos pune capăt fecundității sale odioase și sterile, introducînd în lume, prin apariția Afroditei (născută din spuma însîngerată a membrului generator ura-nian), ordinea, fixitatea speciilor și făcînd astfel imposibilă orice pro-creație dezordonată și nocivă.

Nu s-a explicat încă pe deplin această singularitate a lui Uranos, cel puțin așa cum ne-o prezintă mitul lui Hesiod. De ce este el singurul, printre atîția alți zei cerești, care procreează indefinit fături monstruoase, pe care apoi le „urăște”, avînd grijă să le „înlănțuiască” în Tartar sau în pîntecele Pămîntului? Să fie oare amintirea, în sens negativ valorizată, a „acestui timp” mitic, acel *Utud tempus*, cînd creația nu-și fixase încă norma, cînd orice putea naște din orice, cînd lupul se culca lîngă miel și leopárdul lîngă ied? Într-adevăr, una din caracteristicile acelui „timp” auroral și paradiziac era absoluta libertate, verificată pe toate nivelurile realului, deci și al speciilor. Numeroase tradiții ne vorbesc de caracterul fluid, monstruos al ființelor care au fost create atunci, la începutul lumii. Să fie, oare, singularizarea heterogenetică a lui Uranos un comentariu „raționalist”, sortit să pună în valoare regimul introdus de Afrodita și controlat mai tîrziu de Zeus, regim caracterizat prin fixitatea speciilor, prin ordine, echilibru și ierarhie, așa cum l-a înfățișat spiritul grec? Sau ar trebui văzut, în lupta Uranizilor, mai degrabă procesul de substituire a zeilor eleni divinităților substratului preelenic?

**24. Zeus.** — Oricare ar fi explicația acestor creații aberante, fapt este că Uranos a dispărut din cult încă înaintea timpurilor istorice. Locul lui a fost luat de Zeus, al cărui nume exprimă limpede esența sa celestă. Asemenea lui Dyaus, Zeus păstrează onomastic valorile „strălucire” și „zi” (cf. skr. *div*, „a străluci”, „zi”; cretanii numeau ziua *dīa*, Macrobius, I, 15, 14; cf. Cook, *Zeus*, I, p. 1 sq.), iar etimologic termenul e solidar atît cu *dios*, cît și cu latinescul *dies*. Dar, evident, nu trebuie limitat domeniul lui la ceea ce s-a numit, abuziv, „Cerul senin, luminos, strălucitor”, funcțiile lui meteorologice considerîndu-le drept dezvoltări ulterioare sau influențe străine. Trăsnetul era arma lui Zeus și lui îi erau consacrate locurile lovite de fulger, Enelysia. Titlurile lui Zeus sînt transparente și mărturisesc toate, mai mult sau mai puțin direct, legăturile sale cu furtuna, ploaia, fertilitatea. Astfel, el este numit Ombrios și Hyetios (cel care aduce ploaia), Urios (cel care trimite vînturile favorabile), Astrapios (cel care fulgeră), Bronton (cel care tună) etc. Este numit Georgos (cel care lucrează pămîntul) și Chthonios (cf. Hesiod, *Munci și zile*, v. 465), deoarece orînduiește ploaia și asigură rodnicia cîmpurilor. Chiar și aspectul său animalier (Zeus Lykaios, cu formă de lup, căruia i se aduceau sacrificii umane, cf. M. P. Nilsson, *Geschichte*, p. 371 sq.) se explică tot printr-o magie agricolă (sacrificiile aveau loc în timp de secetă, de calamități meteorologice etc.).

Demult s-a observat că Zeus, deși divinitate supremă a panteonului grec, are relativ mai puține sărbători și un cult mai redus decît alți zei, și s-au sugerat diferite explicații acestei anomalii (cf. M. P. Nilsson, p. 369). De fapt, că orice divinitate cerească, el nu este întotdeauna prezent în viața religioasă, totuși, el domină două sectoare importante: agricultura și ispășirea păcatelor. Tot ceea ce asigură o

bună recoltă (meteorologia, ploaia) și tot ceea ce purifică de păcate cade sub jurisdicție cerească. „Purificarea” și „inițierea” prin trăsnet sau prin ceea ce-l reprezintă (rombul, piatra de trăsnet) sînt rituri arhaice (par. 12) care dovedesc nu numai vechimea divinităților cerești, ci și vechimea aspectelor lor dramatice furtunoase. Fascinați de etimologia lui \* Dieus, numeroși erudiți uită prea lesne unitatea de structură a intuiției arhaice a divinităților uraniene. Zeus e, firește, Suveran; dar a păstrat, mai clar ca alți zei cerești, caracterul său de „Părinte”. El este Zeus pater (cf. Dyaus pitar, Jupiter), arhetip al șefului familiei patriarhale. Concepțiile sociologice ale etniilor ariene se reflectă în profilul său de *pater Familias*. Această funcție explică pe Zeus Ktesios, pe acel „Hausvater”, pe care elenii l-au purtat în toate migrările lor și care, ca un adevărat „duh al casei”, era înfățișat sub formă de șarpe. „Părinte” și „Suveran”, Zeus devine în chip firesc divinitatea cetății, Zeus Polieus, și de la el își primeau autoritatea regii. Dar această polinorfie poate fi redusă întotdeauna la aceeași structură: supremația aparține Părintelui, Creatorului, adică, atotefăcătorului. Acest element „creator” este, fără îndoială, în Zeus, nu pe plan cosmogonic (deoarece nu el a făcut Universul), ci pe plan bio-cosmic; el comandă asupra izvoarelor fertilității, este stăpîn al ploii. El este „creator” pentru că e „fecundator” (uneori și el este un taur; cf. mitul Europei). Or, această „creație” a lui Zeus depinde, în primul rînd, de toată drama meteorologică, mai ales de ploaie. Supremația lui e de ordin patern și suveran totodată: el garantează buna stare a familiei și a Naturii prin forțele lui creatoare, pe de-o parte, prin autoritatea lui de paznic al normelor, pe de altă.

**25. Jupiter, Odhin, Taranis etc.** — Italicul Jupiter, ca și Zeus, era adorat pe înălțimi. Muntele cumulează un multiplu simbolism (par. 31), este „înalt”, mai apropiat de cer, este locul unde se adună norii și se dezlănțuie tunetul. Olimpul a fost fără îndoială un munte norocos; dar Zeus, ca și Jupiter, era prezent pe orice colină. Poreclele lui Jupiter nu sînt mai puțin elocvente: Lucelius, Fulgur, Fulgurator. Stejarul era consacrat lui Jupiter (ca și lui Zeus), fiind arborele cel mai frecvent lovit de trăsnet. Stejarul din Capitoliu aparținea lui Jupiter Feretrius, *qui ferit*, „cel ce lovește”, numit și Jupiter Lapis, reprezentat printr-un silex. Că toți zeii cerești, Jupiter pedepsea cu trăsnetul; el pedepsea în primul rînd pe cei care-și călcau cuvîntul dat, pe cei ce violau un tratat. Jupiter Lapis consacra tratatele internaționale; un fecial \* omora un purcel cu un silex sacru, proclamînd: „Dacă poporul roman violează tratatul, Jupiter să-l lovească, așa cum eu lovesc acum cu piatra acest purcel!” Jupiter era divinitatea supremă, Suveranul absolut; Jupiter omnipotens, Jupiter Optimus Ma-ximus. Titlurile acestea supraviețuiesc chiar în textele literare : *summe*

\* în Antichitate, preot care consfințea tratatele de pace și declarațiile de război. — *Nota red.*

*deum regnator* (Naevius, fr. 15); *meus pater, deorum regnator, archi-tectus omnibus* (Plautus, *Amphitr.* 44 sq.), *deum regnator nocte caeca caelume conspectu abstuUt*\* (Accius, fr. 33) etc. Ca un adevărat Suveran cosmic, Jupiter intervine în istorie, nu prin forța fizică militară ca Marte, ci prin prestigiile magiei lui. G. Dumezil (*Mitra—Varuna*, p. 33; *Jupiter, Marș, Quirinius*, p. 81) a pus în lumină această magie a lui Jupiter, amintind un episod din istoria Romei; atunci când sabinii, deja stăpâni pe Capitoliu, amenințau să nimicească prin panică armata romană, Romulus îl imploră pe Jupiter: „Fă să înceteze spaima romanilor, oprește fuga lor rușinoasă!” în aceeași clipă, ca prin farmec, le revine curajul, contraatacă și biruiesc. (Plutarh, *Romulus*, 18; Titus Livius, I, 12). Jupiter intervenise în chip „magic”, acționând direct asupra forțelor lor spirituale.

Vorbind despre religia semnonilor, Tacit menționează [*Germania*, 39) credința acestui neam germanic într-un zeu suprem, *regnator omnium deus* \*\*, fără să ne transmită numele lui (cf. Closs, *Die Religion des Semnonenstammes passim*). Germanii, tot după Tacit, adora în primul rând pe Mercur și Marte; adică pe Wodan (\*Wothanaz; nordicul Odhin) și pe Tyr (\*Tîwaz; vechea limbă germană de sus Zio; anglo-saxonul Tio; de la \*tîwaz corespunzător lui \*Dieus, *deivos, divus*, cu sensul generic „zeu”). S-a văzut în Tîwaz *regnator omnium deus* (de pildă, Hommel, *Die Hauptgottheiten des Germanen bei Tacitus*), străvechiul zeu germanic al Cerului. Thorr (Donar; Thunraz) este, ca și În-dra și Jupiter, un zeu al furtunii și al bătațiilor. Deosebirea dintre Uranos, care își „leagă” adversarii și *cunoaște viitorul* (el îl previne pe Cronos de primejdia ce-l amenință), și Zeus, care *luptă* „eroic” cu fulgerele, sau dintre „magicianul” Varuna și războinicul Indra, o regăsim, cu inevitabilele variante, și în mitologia germanică. Thorr este, prin excelență, campionul zeilor, arhetipul eroilor germanici; Odhin, deși este și el implicat în neînumărate lupte, învinge fără efort prin „magia” sa (omniprezență, metamorfoză, facultatea de ași paraliza prin frică adversarul, „leguidu-i”). Așa cum a arătat G. Dumezil [*Dieux des Germains*, p. 10 sq. ), se păstrează aici arhaicul diptic indo-arian al „suveranului magic” și „suveranului erou”, al posesorului forței spirituale și fizice.

\* Cel mai mare stăpîn al  
zeilor; Tatăl meu, stăpîn al  
zeilor, arhitectul lumii;

Stăpînul zeilor cu oarba noapte, a ascuns privirilor cerul.  
— *Nota red.* \*\* Zeul care stăpînește totul. — *Nota red.*  
Regăsim același diptic și în mitologia babiloniană: Ea, divinitatea Apelor și a înțelepciunii, nu luptă „eroic” cu monștrii primordiali, Apsu și Mummu, ci îi „leagă” prin incantații magice, pentru ca mai apoi să-i omoare [*Enuma Etish*, I, 60-74). Marduk, după ce a fost investit de adunarea zeilor cu prerogativele suveranității absolute (care pînă atunci aparținuseră zeului ceresc Anu, IV, 4 și 7) și după ce a primit sceptrul, tronul și pafix-ul (IV, 29), pornește lupta cu monstrul marin Tiamat. Asistăm la o luptă „cu adevărat eroică”. Arma de capetenie a lui Marduk rămîne totuși „plasa”, dar al tatălui său Anu. (IV, 49: la cap. 1; 83. Marduk e fiul lui Ea, dar oricare i-ar fi

paternitatea, aceasta este

Ne aflăm așadar, în cazul lui Odhin (Wodan) și al lui Thor (Donar), în prezența unor zei uranieni, completați cu prestigiiile specializate ale acestor două tipuri de suveranitate și vădit modificați prin influențe și procese laterale diferite. Îndeosebi Odhin (Wodan) prezintă un caz dificil, refuzându-se oricărei definiții prea simpliste. El a evoluat pe căi multiple, însușindu-și atribute ale divinităților agricole, ale divinităților fecundității și devenind, de asemenea, un zeu htonico-fune-rar, căpetenia sufletelor eroilor defuncți. Analogiile religiei wodaniste cu șamanismul nomazilor din nordul și nord-vestul Asiei au fost puse, în ultima vreme, din ce în ce mai ferm în valoare (cf. A. Closs, p. 665 și nota 62). Wodan este „marele șaman” care stă suspendat de Arborele Lumii timp de 9 nopți (*Hávamál*, str. 139-141) și descoperă runele, dobândind astfel puterile sale magice (fără îndoială, aluzie la un rit inițiativ). Chiar și numele lui trădează pe stăpînul lui *Wut*, *Juror religiosus* (*Wodan, id est Juror*, Adam von Bremen). Beția exuberantă, excitația mantică, educația magică din școlile skaldice, toate acestea își găsesc analogii în tehnicile șamaniste; ceea ce nu înseamnă însă că Odhin-Wodan ar fi o divinitate străină germanilor (cum s-a încercat adesea să se demonstreze), ci pur și simplu că „specializarea” sa ulterioară l-a silit să-și însușească multiple privilegii și să se asemene astfel cu tipuri divine exotice.

Celții cunoșteau pe Taranis, fără îndoială un zeu al cerului furtunos (din rădăcina celtică *taran* - a tuna, cf. în irlandeză *torann* - tunet). Balticul Perkunas (*perkunas* - fulger) și proto-slavul Perun (cf. poloneză *piorun* - fulger) sînt, de asemenea, zei cerești supremi, manifestându-se în primul rînd în furtună. Numele lor au fost apropiate de divinitatea vedică Parjanya și de germanicul Fjorgyn, mama lui Thor, iar recent de Phorkys, părintele Peleiadelor (A. H. Krappe, *Les Peleiades*). Și prin nume (*\*perkus*, *quercus*) și prin cult, aceste divinități uraniene dezvăluie strînse legături cu stejarul și anumite păsări prevestitoare ale vremii (păsări prevestitoare de furtună sau de primăvară, cf. J. E. Harrison *Themis*, p. 94 sq.). Dar cel puțin sub forma lor istorică, ele trădează o accentuată „specializare”; ele sînt, în primul rînd, divinități ale furtunii; controlează anotimpurile, aduc ploaia și, ca atare, sînt divinități ale fertilității. Stejarul din Dodona era consacrat lui Zeus, dar lângă el se aflau porumbeii sacri, simbol al Mamei Mame telurice, ceea ce indică o veche hierogamie a zeului ceresc al furtunii cu Marea Zeitate a fecundității, fenomen pe care-l vom reîntîlni pe o vastă arie.

de esență suveranității magice), Marduk îl „leagă” pe Tiamat (IV, 95), îl „în-lănțuiește” și îl omoară (IV, 104). El îi în-lănțuie, totodată, pe toți zeii și demonii care-l ajutasera pe Tiamat și îi aruncă în închisori și peșteri (IV, 111-114, 117, 120). Marduk dobîndește suveranitatea prin lupta sa eroică, dar păstrează de asemenea prerogativele suveranității magice.

**26. Zei ai furtunii.** — „Specializarea” divinităților cerești în divinități ale uraganului și ale ploii, ca și accentuarea virtuților lor fecundante se explică, în bună parte, prin structura pasivă a divinităților uraniene și tendința lor de a ceda locul altor hierofanii, mai „concrete”, mai precis personificate și mai direct implicate în viața de toate zilele a oamenilor. Este un destin care derivă în primul rînd din transcendenta cerului și din progresiva „sete de concret” a omului. Procesul de „evoluție” al divinităților cerești este destul de complex. Pentru a ușura prezentarea, vom distinge două linii de dezvoltare: 1) Zeul cerului, stăpîn al lumii, suveran absolut (despot) păzitor al legilor; 2) Zeul cerului, creator, masculul prin excelență, soțul Marii Zeițe telurice, distribuitorul ploii. Este inutil să precizăm că nicăieri nu întîlnim unul din aceste tipuri sub o formă pură, că liniile de dezvoltare nu sînt niciodată paralele, ci se întretaie neîncetat, că „Suveranul” este totodată distribuitorul ploii și că „fecundatorul” este și el un despot. Dar ceea ce putem afirma fără șovăire este că procesul de specializare tinde să delimiteze cu destulă precizie jurisdicțiile acestor două tipuri divine.

Ca exemplu tipic al primei clase — a suveranilor și păzitorilor de legi — săi cităm pe Tian, Varuna, Ahura Mazdă. A doua clasă — cea a „fecundatorilor” este morfologic mai bogată. Dar, în toate figurile care se grupează în această rubrică, distingem următoarele constante: hierogamia cu Zeița Pămîntului; tunetul, furtuna și ploaia; relațiile rituale și mitice cu taurul. Printre zei din a doua clasă — „fecundatori”, dar și „zei ai furtunii” — putem aminti pe Zeus, Min și zeul hitit, dar de asemenea pe Parjanya, Indra, Rudra, Hadem, Baal, Jupiter Dolichenus, Thor, într-un cuvînt, ceea ce numim zeii furtunii. Fiecare din divinitățile mai sus numite își are, firește, „povestea” sa, care o diferențiază, mai mult sau mai puțin net, de vecinul de serie; în ceea ce sa numit, cu o viziune chimică a mitologiei, „compoziția” lor, intră diverse componente. Dar toate acestea ni se vor înfățișa mai limpede cînd ne vom ocupa și de „forma” zeilor, nu numai de „puterea” lor. În paragraful de față ne interesează, însă, în primul rînd, elementele lor de unitate, valențele lor comune. Cele mai importante sînt: forța genezică (și, ca atare, raportul lor cu taurul, Pămîntul fiind adesea reprezentat sub forma unei vaci), trăsnetul și ploaia. Adică, într-un cuvînt, epifaniile forței și violenței, resorturi indispensabile ale energiilor care asigură fertilitatea bio-cosmică. Divinitățile atmosferei sînt, fără îndoială, specializările divinităților cerești, dar, oricît de excesivă ar fi această „specializare”, ea nu reușește să desființeze caracterul lor uranian. Înclinăm astfel să clasăm divinitățile așa-numite ale furtunii, alături de divinitățile cerești propriu-zise; și în unele și în celelalte regăsim aceleași prestigii și aceleași atribute.

Să luăm, de pildă, cazul lui Parjanya, divinitatea indiană a uraganului. Structura sa celestă e evidentă: Parjanya este fiul lui Dyaus (J?, V, VII, 102, 1) și, uneori, este confundat cu el; așa, de pildă, cînd e considerat soțul zeiței telurice Prthivî (A. V, XII, 1, 12, 42). Parjanya

domnește asupra apelor și tuturor făpturilor vii (*R. V.*, VII, 101, 2), trimite ploile (*V.*, 83; VII, 101, 102), asigură fecunditatea oamenilor, animalelor și vegetației (*V.*, 83, 1; VI, 52, 16; VII, 101, 1, 2) și în fața furtunilor dezlănțuite de el, tremură întreg Universul (*V.*, 83, 2). Mai dinamic și mai concret decât Dyaus, Parjanya își menține cu mai mult succes locul în panteonul indian. Dar acest loc încetează de a mai fi suprem. Parjanya nu mai „știe totul” ca Dyaus și nu este suveran ca Varuna. Specializarea i-a delimitat domeniul; și mai mult chiar, în propriul lui domeniu nu e invulnerabil. O altă hierofanie a furtunii și energiei fertilizante îl va putea înlocui, îndată ce noi ritualuri și noi creații mitice o vor cere.

Este ceea ce se întâmplă chiar în timpurile vedice. Parjanya se eclipsează în fața lui Indra, cel mai popular zeu vedic (numai în *Rg Veda* îi sînt adresate 250 poeme, față de 10 adresate lui Varuna și 35 lui Mitra, Varuna și Adityas împreună). Indra este „eroul” prin excelență, războinicul neînfricat cu energie neistovită, învingătorul monstrului Vrtra (care cetluse apele), neobosit consumator de *soma*. Orice interpretare s-ar propune, nu putem ascunde valențele cosmice ale lui Indra și vocația lui demiurgică. Indra acoperă cerul (*R. V.*, I, 61, 8, 9), este mai mare decât întreg pămîntul (I, 102, 8; 3, 32, 11), poartă cerul ca diademă (I, 173, 6) și cantitățile de soma pe care le poate înghiți sînt înspăimîntătoare; nu absoarbe el oare trei lacuri dintr-o dată (VI, 17, 11)? Îmbătat de soma îl ucide pe Vrtra, dezlănțuie uraganele, clatină zărilor. Tot ceea ce face Indra debordează de forță și îngîmfare. Este o vie întruchipare a exuberanței vieții, a energiei cosmice și biologice; el face să circule seva și sîngele, însufletește germenii, el dezleagă apele și destramă norii. Trăsnetul (*vajra*) este arma cu care îl omorît pe Vrtra, și Măruții, divinități minore ale uraganului, a căror căpetenie este Indra, posedă și ei această armă divină. „Născuți din risul fulgerului” (I, 23, 12), Măruții sînt invocați în repetate rînduri să nu-și lanseze „proiectilele” (*R. V.*, VII, 56, 9) asupra oamenilor și vițelor, să nu-i omoare (*V.*, 55, 9; 56, 17 etc.).

Furtuna este, prin excelență, dezlănțuirea năvalnică a foitelor creatoare; Indra revărsă ploile și domină tot ce este umed, fiind totodată divinitatea fertilității (cf. S. S. Hopkins, *Indra as God of FertiUty*) și arhetipul forțelor genezice [*R. V.*, VI, 46, 3 îl numește *sahasrāmuṣka* „cel cu o mie de testicule”). El este *urvāvapatt*, „stăpînul cîmpului”, și *sîrapatt* „stăpînul plugului”, este „taurul pămîntului” (*A. V.*, XII, 1, 6), fecundatorul țarinelor, animalelor și femeilor (cf. J. J. Meyer, *Trilogie*, III, p. 154 sq.). Indra este cel ce zămislește animalele” (*Maitr. S.*, II, 5, 3), la nunți e invocat să dăruiască miresei zece fii (*Hiranyakeāin—Crikhya-sutra*, I, 6, 20, 2) și nenumărate invocații (cf. J. J. Meyer, III, p. 164 sq.) se referă la inepuizabila lui forță genezică. Toate atribuțiile și toate prestigiile lui Indra sînt solidare, și domeniile pe care el le controlează își corespund. Fie că e vorba de trăsnetele cu care lovește pe Vrtra și eliberează apele, fie că e vorba de furtuna ce precede ploaia sau de sorbirea fabuloasei cantități de soma, ori de fertilizarea cîmpurilor



sau de uriașele sale posibilități erotice, avem neconținut de-a face cu o epifanie a forței vitale. Orice gest al său izbucnește dintr-un preaplin, chiar aroganța și lăudăroșenia lui. Mitul lui Indra exprimă în chip admirabil unitatea profundă care există între toate manifestările plene ale vieții. Dinamica fecundității este aceeași pe toate nivelurile cosmice, și limbajul dezvăluie adesea atât solidaritatea tuturor mijloacelor fertilizatoare, cât și descendența lor comună; etimologic, *varṣa*, „ploaie”, se situează alături de *vr̥ṣan*, „bărbat”. Indra agită neconținut forțele cosmice, făcând astfel să circule în Universul întreg energia bio-spermatică. Rezervorul vitalității sale este nepuizabil și pe acest rezervor se bazează speranțele omului<sup>1</sup>. Dar Indra nu e un *creator*; el promovează pretutindeni viața și o răspîndește victorios în întregul Univers, dar nu o *face*. Funcția creatoare, cu care orice divinitate uraniană este înzestrată, sa „specializat” la Indra într-o misiune genezică și vitalizantă.

**27. Fecundatorii.** — Indra e comparat neconținut cu un taur (cf. textele grupate de H. Oldenberg, *Religion des Veda*, ed. a II-a, p. 74; A. Hillebrandt, *Vedische Mythologie*, ed. a II-a, 1929, voi. II, p. 148). Replica sa iraniană, Verethragna, îi apare lui Zarathustra sub formă de taur, de armăsar, berbec, țap și mistreț (ex. *Yasht*, XTV, 7-25), „tot atâtea simboluri ale spiritului masculin și combativ, ale puterilor elementare ale singelui” (E. Benveniste — L. Renou *Vr̥tra și Vr̥thragna*, p. 33). Uneori și Indra este numit berbec (*mesha*; cf. *R. V.*, I, 51, 1). Aceleași epifanii animaliere se regăsesc și la Rudra, divinitate pre-ariană, asimilată de Indra. Rudra este părintele Măruților și, într-un imn (*R. V.*, II, 34, 2), se amintește cum „taurul Rudra ia creat în ugerul luminos al lui Pr̥ṣni”. Sub forma sa taurină, divinitatea genezică celestă sa unit cu o zeiță-vacă de proporții cosmice. Pr̥ṣni e doar unul din numele ei; Sabardughā este altul; dar întotdeauna este vorba de o vacă ce zămislește totul. *Rg Veda*, III, 38, 8, vorbește despre „o vacă *visvarupa*, care vivifică totul”; în *Atharva Veda*, X, 10, vaca se unește pe rând cu toți zeii și procreează pe toate planurile cosmice; „zeii trăiesc din vacă și oamenii de asemenea, vaca a devenit acest Univers tot atât de vast cât împărăția soarelui” (*A. V.*, X, 10, 34). Aditi, mamă a divinităților supreme Aditya, este și ea reprezentată sub forma unei vaci (H. Oldenberg, *ReL des Veda*, ed. II-a p. 205).

<sup>1</sup> Această prezentare sumară a hierofaniei lui Indra, așa cum ne este dezvăluită mai ales în mit, nu epuizează funcția pe care o îndeplinește în religia indiană. Orice figură divină este implicată în nenumărate rituri, asupra cărora nu putem insista în aceste paragrafe. (Așa de pildă, ar trebui amintit că Indra cu ceata lui de Măruți sînt arhetipurile „societăților omenești” indo-ariene alcătuite din tineri supuși unor anumite „probe” în cursul inițierii lor; cf. Sug. Wi-kander, *Der arische Männerbund*, Lund, 1938, p. 75 sq.). Această precizare este valabilă pentru toate divinitățile pe care le menționăm.

Această „specializare” genezico-aurină a divinității atmosferei și a fertilității se verifică nu numai în domeniul indian; o regăsim și pe o foarte întinsă arie afro-eurasiatică. Dar trebuie să remarcăm de pe acum că o astfel de „specializare” trădează, totodată, și influențe venite din afară; fie influențe de ordin etnic (elementele „sudice” de care vorbesc etnologii), fie de ordin religios. Indra, de pildă, prezintă urme de influențe extraariene (Rudra), dar, ceea ce ne interesează mai mult acum, personalitatea sa a fost alterată și sporită cu elemente ce nu-i aparțineau ca zeu al ploii, al uraganului și al fertilității cosmice. Legăturile lui cu taurul și *soma*, de pildă, îi conferă prestigii lunare (cf. W. Koppers, *Pferdeopfer und Pferdekult der Indogermanen*, p. 338 sq.). Luna comandă asupra apelor și ploilor și distribuie fecunditatea universală (par. 49 sq.); coarnele taurului au fost asimilate de timpuriu cu crescentul lunar. Vom reveni curând asupra tuturor acestor complexe culturale. Să reținem însă că *specializarea genezică silește divinitățile cerești să resoarbă în personalitatea lor toate hierogamiile ocină o legătură directă cu fecunditatea universală*. Cu necesitate, accen-tuându-și funcțiile meteorologice (furtună, trăsnet, ploaie) și genezice, un zeu ceresc devine nu numai partenerul Marii Mame htonico-lunare, ci își asimilează și atributele ei; în cazul lui Indra, *soma*, taurul și poate chiar unele aspecte ale Măruților (în măsura în care aceștia ipostaziază sufletele rătăcitoare ale morților). 2\*<sup>^</sup>Taurul și trăsnetul au fost de timpuriu (încă din 2400 a. Cr.) sim-~~bolurile~~ bolurile conjugate ale divinităților atmosferice (cf. L. Malten, *Der Stier in Kult u. mythischem Bild*, p. 110 sq.). Mugetul taurului a fost asimilat, în culturile arhaice, uraganului și tunetului (cf. *bull—roarer* la australieni); atât unul cât și celălalt erau o epifanie a forței fecundante. De aceea le întâlnim constant în iconografia, riturile și miturile tuturor divinităților atmosferice din aria afro-eurasiatică. În India pre-ariană taurul era prezent în cultele protoistorice din Mohenjo -<sup>^</sup>Daro și Be-lucistan. „Jocurile de tauri”, păstrate încă și azi în Dekkan și India de Sud (Ch. Autran, *Prehistoire du Christianisme*, I, p. 100 sq.), existau în India prevedică în mileniul III (a. Cr.) (pecetea de la Chanhudaro, circa 2500 a. Cr.). Pre-dravidienii, dravidienii și indo-arieni, toți au venerat taurul, fie ca o epifanie a zeului genezico-atmosferic, fie ca unul din atributele lui. Imaginile taurine abundă în templele lui Siva, al cărui vehicul (*vāhana*) este taurul Nandin. Cuvântul *ka-narez Ko*, care desemnează un exemplar din familia bovinelor, semnifică, totodată, cer, trăsnet, rază de lumină, apă, corn, munte (Ch. Autran, p. 99). Complexul religios cer—trăsnet — fecunditate este cât se poate de complet păstrat aici. În limba Ttamil *Ko* (n) are sensul de „divinitate”, dar pluralul Kon-ăr înseamnă „văcari” (*ib.*, p. 96). S-ar putea să existe un raport între acești termeni dravidieni și skr. *gou* (ind. -eur. *g<sup>ou</sup>*) și sumerianul *gu* (d) care înseamnă atât „taur”, cât și „puternic, curajos” (despre termenul *g<sup>ou</sup>* cf. A. Nehring, p. 73 sq.). Trebuie

de asemenea amintită originea comună a termenilor semiți și greco-latini pentru taur (cf. asirianul *shuru*, ebr. *shor*, fenicianul *thor* etc., și grec. *tawos*, lat. *taunts*), ceea ce confirmă unitatea acestui complex religi.os.

În Iran sacrificiile taurului erau frecvente și Zarathustra le-a combătut neîncetat. (*Yasna*, 32, 12, 14; 44, 20 etc.) La Ur, în mileniul al III-lea, zeul atmosferei era reprezentat de un taur (L. Malten, *DerStier*, p. 103) și „zeul pe care se jură” (adică, la origine, un zeu ceresc) era tauromorf în vechea Asirie ca și în Asia Mică (*fib*, p. 120). În această privință, supremația pe care au dobândit-o zeii furtunii de tipul lui Teshup, Hadad, Baal, în cultele paleo-orientale, este cu totul semnificativă. Se cuvine să ne oprim ceva mai mult asupra acestor divinități. Nu cunoaștem numele zeului suprem al hitiților, soțul zeiței de la Arinna; se crezuse, dar pe nedrept, că se numea Zashhapunak (G. Furlani, *La religione elegii Hittiti*, p. 35; contra R. Dussaud, *Mana*, voi. II, p. 343). Numele lui se scria cu ajutorul a două ideograme de origine babiloniană, U și I M. Citirea acestei ideograme în limba luvia era Dattash, iar hurii îl numeau Teshup. Era un zeu al cerului și al uraganului, al vînturilor și al trăsnetului. (În limba acadiană ideograma I M avea valorile lui *zunnu*, „ploaie”, „*sharu*”, „vînt”, „*remanu*”, „tunet”. Ch. Jean, *La religion sumerienne*, p. 101.) Titlurile lui pun în valoare prestigiul lui ceresc și rangul său de suveran absolut: „Rege al cerului”, „Domn al țării Hatti”. Epitetul cel mai frecvent este „prea puternic” iar simbolul lui este trăsnetul, securea sau ghioaga (G. Furlani, p. 36).

Ne amintim că, în toate culturile paleo-orientale, „puterea” era simbolizată, în primul rînd, prin taur; în limba acadiană „a frînge cornul” echivalează cu „a frînge puterea” (cf. Ch. Autran, p. 74). Zeul de la Arinna era, de asemenea, reprezentat tauromorf; imagini s-au găsit în toate templele, și taurul era animalul său sacru. În texte, cei doi tauri mitici, Serish și Hurrish, îi sînt consacrați (A. Gotze, *Kleinasien*, p. 133) sau, după unii savanți (L. Malten, *DerStier*, p. 107), sînt chiar fiii săi. Singurul mit cunoscut este acela al luptei lui cu șarpele Illu-yankash (G. Furlani, p. 87 sq.; R. Dussaud, *op. cit.*, p. 345-46), în care întîlnim aceeași temă a luptei divinității furtunii și fertilității cu un monstru reptilian (Indra-Vrtra, Zeus-Typhon; prototip Marduk-Tia-mat). Mai trebuie să semnalăm mulțimea epifaniilor locale ale acestui zeu; în tratatul lui Suppiluliuma sînt citați 21 U (G. Furlani, p. 37), ceea ce confirmă caracterul lor autohton în toate regiunile locuite de hitiți. U era un zeu popular în toată Asia Mică și Occidentală, oricare ar fi fost numele sub care era invocat.

Sumero-babilonienii îl cunoșteau sub numele de Enlil și Bel. Deși al treilea în triada zeilor cosmici, el era cel mai important din tot panteonul; era fiul lui Anu, divinitatea supremă celestă. Se verifică și aici fenomenul bine cunoscut al trecerii de la *deus otiosus* ceresc la un zeu dinamic și fecundator. Numele său, în sumeriană, înseamnă „Domnul vîntului impetuos” [*lil*, „vînt puternic, uragan”). Mai e numit

de asemenea *lugal amara*, „divinitatea vântului și uraganului” și *umu*, „furtună”; *En-ug-ug-ga*, adică „stăpînul uraganelor” (G. Farlani, *Religione babilonese-assira*, I, p. 118). Enlil stăpînește de asemenea apele și el este cel care a provocat potopul universal. E numit „cel puternic”, *alim*, zeul cornului, Stăpînul Universului, Regele cerului și al pămîntului. Părintele Bel, marele războinic etc. (*ib.* p. 118 sq.). Soția lui e Ningalla, „marea Vacă”, *umum rabetum*, „Marea Mamă”. în general invocată sub numele de Beltu sau Belit, „Stăpîna” (*ib.*, p. 120). Originea lui celestă și funcția lui meteorologică sînt confirmate și prin numele templului său de la Nippur, „Casa Muntelui” (*ib.*, p. 121). Muntele continuă să rămînă simbolul divinității cerești supreme, chiar cînd aceasta se „specializează” în divinitate a fecundității și suveranității.

La Tell-Khafaje, în cel mai vechi sanctuar cunoscut pînă astăzi, chipul taurului se găsește lîngă acela al Zeitei Manie (Ch. Autran, *Préhistoire du christianisme*, I, p. 67). Zeul El, care ocupa un loc proeminent în panteonul paleo-fenician, era numit „taur” (*shor*), precum și El „taur milostiv” (R. Dussaud, *Les découvertes de Ras Shamra*, ed. 2-a, p. 95). Dar acest zeu a fost înlocuit, la începuturi, prin Baal „Stăpîn, Domn”, în care Dussaud vede, pe bună dreptate, pe zeul Ha-dad (*Mythologie phénicienne*, p. 362 sq.; *Le vrai nom de Ba'al passim*; *Les découvertes*, p. 98 sq.). Echivalența Baal-Hadad este confirmată și în tabletele de la el-Amarna (*La Mythologie phénicienne*, p. 362). Ha-dad își face auzită vocă în tunet, zvîrle fulgerul și dăruiește ploaia. Proto-fenicienii îl comparau pe Hadad cu un taur; textele recent descifrate amintesc cum „forța lui Baal (adică Hadad) a izbit cu coarnele sale pe Mot, ca taurii sălbatici...” (R. Dussaud, *Le sanctuaire*, p. 258). Și în mitul cunoscut sub numele de „Vînătoarea lui Baal”, moartea lui Baal este comparată cu moartea unui taur: „astfel a căzut Baal ...ca un taur” (R. Dussaud, *Le vrai nom*, p. 19). Nu e de mirare că Baal - Hadad are o însoțitoare divină, Asherat (Anat, Ashtart) și că fiul său, Aliyan, este o divinitate a apei, fecundității și vegetației (*id.*, *Mythologie*, p. 370 sq.; *Decouvertes*, 115 sq.). Lui Baal-Hadad i se sacrificau tauri (cf. faimoasa scenă dintre Ilie și profeții lui Baal de pe muntele Cârmei). Asirianul Bel, continuator al lui Anu și Enlil e considerat „Taur divin”; uneori e denumit Gu „bovideul” sau „marele berbec” (Dară-gal; Ch. Autran, *Préhistoire*, I, p. 69 sq.).

Este remarcabilă această solidaritate a simbolurilor „genezice” și „celeste” în toate aceste variante ale divinităților furtunii. Adesea Hadad, înfățișat sub forma unui taur, poartă asupra sa semnul trăsnetului (W. H. Ward, *Seal Cylinders*, p. 399). Uneori însă trăsnetul ia aspectul coarnelor rituale (Ch. Autran, *op. cit.*, I, p. 89). Zeul Min, prototip al zeului egiptean Ammon, era, de asemenea, calificat drept „taurul Mamei sale” și „Marele Taur” (*ka wr*). Trăsnetul era unul din atributele sale și funcția sa pluvial-genezică e manifestă în epitetul care i se dă, „Cel care dăstramă norul ploios”. Min nu era o divinitate autohtonă; egiptenii știau că venise, împreună cu însoțitoarea sa divină, vacă Hathor, din țara Pwnt, adică din Oceanul Indian (cf. Ch. Autran,

*Lajlotte à l'enseigne du Poisson*, p. 40 sq.). în sfârșit, pentru a încheia acest expozeu rapid al unui dosar de fapte de o excepțională bogăție, să semnalăm că, sub formă taurină, Zeus a răpit-o pe Europa (epi-fanie a Mamei), s-a unit cu Antilopa și a încercat să-și violeze sora, pe Demeter. Iar în Creta se putea citi un straniu epitaf: „Aici zace marele Bovideu care se cheamă Zeus.”

**28. Soțul Marii Mame** — După cum vedem, acest ansamblu Cer ploios—Taur—Mare Zeiță constituia unul din elementele de unitate ale tuturor religiilor protoistorice din aria euro-afro-asiatică. Fără îndoială, accentul cade aici pe funcția genezic-agrară a zeului tauromorf al atmosferei. Ceea ce se venerază, în primul rând, în Min, Baal, Ha-dad, Teshup și alți zei taurini ai trăsnetului, soți ai Marii Zeițe, nu este caracterul lor ceresc, ci virtuțile lor fecundante. Sacralitatea lor derivă din hierogamia cu Marea Mamă agrară. Esența lor celestă este valorizată în funcția ei genezică. Cerul este, înainte de toate, regiunea unde „mugește” tunetul, se adună norii și se hotărăște rodnicia ogoarelor, adică regiunea care asigură continuitatea vieții pe pământ. Transcendența cerului este înțeleasă mai ales în modalitatea sa meteorologică și „puterea” lui echivalată cu un rezervor nelimitat de germen. Uneori, această echivalență se dezvăluie chiar în limbaj; sumerianul *me* desemnează „bărbatul, masculul”, și „cerul”, totodată. Zeii meteorologici (trăsnet, furtună, ploaie) și genezici (taurul) își pierd autonomia celestă, suveranitatea lor absolută. Fiecare dintre ei este însoțit, și uneori dominat, de o Mare Zeiță, de care depinde, în ultimă instanță, fecunditatea universală. Ei nu mai sînt creatori cosmogonici, ca divinitățile cerești primordiale, ci fecundatori și procreatori în ordinea biologică. Hierogamia devine funcția lor esențială. De aceea îi întâlnim atît de frecvent în toate cultele fecundității, îndeosebi cele agrare; totuși, ei nu îndeplinesc niciodată, aici, rolul principal; acesta revine, efectiv, fie Marii Mame, fie unui „fiu”, divinitate a vegetației, care moare și învie periodic.

„Specializarea” divinităților cerești sfîrșește prin a le modifica în chip radical profilul: abandonîndu-și transcendența, devenind „accesibili” și, ca atare, indispensabili vieții umane, transformîndu-se dintr-un *deus otiosus* într-un *deus pluviosus*, taurin și genezic, își asimilează neîncetat funcții, atribute și prestigii, care le erau străine și de care nu aveau nevoie în superba lor transcendență celestă<sup>1</sup>. Tinzînd — ca orice „formă” divină — să grupeze în jurul lor toate manifestările

<sup>1</sup> Asistăm însă și la fenomenul invers; un zeu local devenit, datorită „istoriei”, un zeu suprem, își însușește prestigiile divinității cerești. Assur, divinitate protectoare a orașului cu același nume, asimilează atributele Creatorului, ale Suveranului suprem, și trece astfel la rangul de zeu ceresc (cf. Knut Tallquist, *Der Assyrische Gott*, Helsinki, 1932, p. 40 sq.). *Enynna EUsh*, care se citea, la Babilon, în a 4-a zi a Anului Nou, în fața lui Marduk, se citea în Asiria, în fața statuii lui Assur (R. Labat, *Le poeme de la Creation*, Paris, 1935, p. 59).

religioase și să comande asupra tuturor sectoarelor cosmice, divinitățile furtunii și cele genezice absorb în personalitatea și în cultul lor (mai ales prin hierogamiile cu Zeița Mamă) elemente care, originar, nu aparțineau structurii lor cerești.

Drama meteorologică, de altfel, nu e exprimată întotdeauna și cu necesitate de o divinitate celestă; ansamblul trăsnet—furtună—ploaie a fost uneori considerat, de pildă la eschimoși, la boșimani și în Peru, ca o hierofanie a lunii (W. Koppers, *Pferdeopfer*, p. 376). Coarnele taurului au fost din cele mai vechi timpuri asemănate crescentului și asimilate lunii. O. Menghin (*Weltgeschichte der Steinzeit*, p. 148) face o legătură între crescentul lunar și figurinele feminine din Aurignacian (ținând un corn în nână): idolii de tip bovidian, care se găsesc întotdeauna în legătură cu cultul Marii Mame (-luna), sînt frecvenți în neolitic [*ib.*, p. 448]. C. Hentze (*Mythes et symboles lunaires*, p. 95, sq.) a urmărit acest ansamblu lunar-genezic pe o întinsă arie culturală. Divinitățile lunare mediterano-orientale erau înfățișate sub forma unui taur și investite cu atribute taurine. Așa, de pildă, zeul babilonian al lunii, Sin, era numit „puternicul vitel al lui Enlil”, iar Nannar, zeul lunii din Ur, era calificat drept „puternicul, tînărul taur al cerului, cel mai însemnat fiu al lui Enlil”, sau „puternicul, tînărul taur cu coarne tari” etc. în Egipt, zeitatea lunii era „taurul stelelor” etc. (W. Koppers, *op. cit.*, p. 387). Vom vedea mai tîrziu cît de coerent este raportul dintre cultele htonico-lunare și cele ale fecundității. Ploaia — „sămînța” zeului furtunii — se integrează în hierofania Apelor, sector care cade, în primul rînd, sub jurisdicția Lunii. Tot ce se află în legătură cu fecunditatea aparține, în chip mai mult sau mai puțin direct, vastului circuit Lună-Ape-Femeie-Pămînt. Divinitățile cerești, „speciali-zîndu-se” în divinități virile și genezice, au intrat fatal în contact cu aceste ansambluri preistorice și au rămas în ele, fie că au izbutit să le asimileze, fie că au fost ele însele integrate.

**29. Jahve.** — Singurele divinități ale cerului ploios și fecundator care au reușit să-și păstreze autonomia, în pofida hierogamiilor cu nenumărate Mari Zeite, au fost acelea care au evoluat pe linia Suveranității: cele care, alături de trăsnetul fecundator, și-au păstrat sceptrul, rămînînd astfel garanți ai ordinii universale, păzitori ai normelor și întrupare a Legii. Zeus și Jupiter sînt asemenea divinități. Evident, aceste figuri imperiale au avut personalitatea bine precizată datorită vocației cu totul speciale a spiritului grec și roman pentru noțiunile de normă și lege. Dar asemenea procese de raționalizare au fost posibile plecînd tot de la intuiția religioasă și mitică a ritmurilor cosmice, a armoniei și perenității lor. Tian este și el un frumos exemplu de suveranitate celestă în tendința sa de a se revela ca hierofanie a Legii, a ritmului cosmic. Vom înțelege mai bine aceste aspecte cînd vom cerceta funcția religioasă a Suveranului și a suveranității.

Pe un plan oarecum paralel se plasează „evoluția” divinității supreme a evreilor. Personalitatea lui Jahve și istoria sa religioasă sînt

prea complexe pentru a putea fi rezumate în câteva rînduri. Să spunem totuși că hierofaniile sale cerești și atmosferice au constituit de timpuriu nucleul experiențelor religioase care au făcut posibile revelațiile ulterioare. Jahve își manifestă puterea în furtună; tunetul e glasul lui, iar fulgerul este numit „focul” lui Jahve sau „săgețile” lui (cf. *Psalmii*, 18, 15 etc). Prin „tunete, fulgere și nor des” (*Ieșirea*, 19, 16) Domnul lui Israel își vestește prezența, atunci cînd îi încredințează lui Moise legile. „Muntele Sinai fumega tot, că se pogorîse Dumnezeu pe el în foc” (*ibid.*, 19, 18). Debora amintește cu teamă cucernică cum, la pasul Domnului, „pămîntul se cutremura și cerurile se topeau, norii picurau picuri de ploaie, muntii se năruiau” (*Judecătorii*, 5, 4-5). Jahve îl vestește pe Ilie de apropierea sa, astfel: „Ieși și stai pe munte înaintea feței Domnului! Că iată Domnul va trece, și înaintea lui va fi vijelie năprasnică ce va despica muntii și va sfărîma stîncile, dar Domnul nu va fi în vijelie. După vijelie va fi cutremur, dar Domnul nu va fi în cutremur; după cutremur va fi foc, dar nici în foc nu va fi Domnul. Iar după foc va fi adiere de vînt lin, și acolo va fi Domnul” (*I Regi*, 19, 11-12). Focul Domnului cade peste jertfele aduse de Ilie, cînd profetul îl imploră să se arate și săi reducă la tăcere pe proorocii lui Baal („Și s-a pogorît foc de la Domnul și a mistuit arderea de tot, și lemnele și pietrele, și țarina, și a mistuit și toată apa care era în șanț” — *I Regi*, 18, 38). Rugul arzător din episodul lui Moise, coloana de foc și norii care îi conduc pe evrei prin deșert sînt epifanii jahviste. Iar alianța lui Jahve cu descendenții lui Noe, scăpat din potop, se manifestă printr-un curcubeu: „Pun curcubeul meu în nori ca să fie semn al legămîntului dintre mine și pămînt.” (*Facerea*, 9, 13).

Aceste hierofanii cerești și atmosferice, spre deosebire de celelalte divinități ale furtunii, manifestă, în primul rînd, „puterea” lui Jahve. („Dumnezeu este nespus de mare prin puterea lui! Cine poate să învețe ca el?” *Iov*, 36, 22.) „El ridică fulgerul, cu amîndouă mîini și-l trimite să lovească la țintă. El dă din vreme de veste ciobanului și oilor, care simt în aer apropierea vijeliei. Și din pricina acestora inima mea se zburciună și se zbată din locul ei. Ascultați bubuitul glasului său și tunetul care iese din gura sa. Peste toată întinderea cerului el azvîrle fulgerul său și fulgerul său ajunge pînă la marginile pămîntu-lui. În urma fulgerului vine un muget prelung: El tună cu glasul lui zguduitoare, el nu mai împiedică fulgerele cît timp glasul lui răsună. Dumnezeu cu tunetul său săvîrșește minuni, el face lucruri mari pe care noi nu le putem să le pricepem” (*Iov*, 36, 32-33; 37, 1-5). Domnul este adevăratul și singurul stăpîn al Cosmosului. El poate face totul, poate nimici totul. „Puterea” lui e absolută, de aceea nici libertatea lui nu cunoaște limite. Suveran necontestat, el își drămuiește milostivirea sau mînia după bunul său plac; și această libertate absolută a Domnului este revelația cea mai evidentă a transcendenței și a autonomiei sale absolute; căci, în ceea ce-l privește pe el, „nimic nu-l leagă”, nimic nu-l silește, nici chiar faptele bune și respectarea legilor sale.

în această intuiție a „puterii” lui Dumnezeu ca singură realitate absolută își găsesc punctul de plecare toate misticele și speculațiile ulterioare privitoare la libertatea omului și la posibilitățile lui de salvare prin respectul legilor și o morală riguroasă. Nimeni nu este „nevinovat” în fața lui Dumnezeu. Jahve a încheiat „legământ” cu poporul său, dar suveranitatea sa îi permite să-l anuleze oricând. Dacă nu o face, nu e datorită forței „legământului” — nimic nu-l poate „lega” pe Dumnezeu, nici chiar propriile lui făgăduințe — ci datorită infinitei sale bunătăți. În întreaga istorie religioasă a lui Israel, Jahve se arată ca o divinitate celestă și a furtunii, creator și atotputernic, suveran absolut și „Domn al oștilor”, sprijinitor al regilor din spița lui David și autor al tuturor normelor și legilor care îngăduie vieții să se continue pe pământ. „Legea”, sub orice formă, își află temeiul și justificarea într-o revelație a lui Jahve. Dar, spre deosebire de ceilalți zei supremi, care nu pot face nimic împotriva legilor (Zeus nu-l poate salva pe Sarpedon de la moarte, *Iliada*, XVI, 477 sq.), Jahve își păstrează absoluta sa libertate.

### 30. Fecundatorii se substituie zeilor uranieni. —

Substituirea zeilor furtunii și a zeilor procreatori divinităților cerești se verifică și în cult. Marduk îl înlocuiește pe Anu în sărbătoarea Anului Nou (par. 153). Iar importantul sacrificiu vedic Asvamedha sfârșește prin a fi adresat lui Prajapati (uneori și lui Indra), după ce fusese adresat lui Varuna și, cum acesta din urmă l-a înlocuit pe Dyaus, e foarte probabil că, la origine, sacrificarea calului era săvârșită în onoarea vechiului zeu indo-arian al cerului. Populațiile uralo-altaice jertfesc și astăzi cai zeilor supremi uranieni (par. 33). Elementul esențial și arhaic al ceremoniei Asvamedha este caracterul său cosmogonic. Calul este identificat cu Cosmosul și sacrificiul lui simbolizează (adică reproduce) actul creației. Sensul acestui ritm nu se va înfățișa mai clar într-un alt capitol (par. 153 sq.). Aici se cuvine subliniat, pe de-o parte, ansamblul cosmogonic în care se încadrează Asvamedha și, pe de altă parte, sensul inițiativ al ceremoniei. Următoarele versuri din Rg Veda dovedesc îndeajuns că Asvamedha este, în același timp, un ritual inițiativ: „Am devenit nemuritori, am văzut lumina, am găsit zeii.” Cel ce cunoaște misterul acestei inițieri triumfă asupra celei de-a doua morți (*punar-mrtyii*) și nu se mai teme de moarte. Inițierea echivalează cu dobândirea nemuririi și cu transmutarea condiției umane în condiție divină. Această coincidență a cuceririi nemuririi cu repetarea actului creației este importantă: sacrificatorul transcende condiția umană și devine nemuritor printr-un ritual cosmogonic. Vom regăsi aceeași coincidență între inițiere și cosmogonie în misterele lui Mithra.

Întocmai cu Prajapati — căruia i se închină mai târziu sacrificiul — calul sacrificat simbolizează Cosmosul. La iranieni, din trupul taurului primordial, ucis de Ahriman, iau naștere cerealele și plantele; în tradiția germanică, Cosmosul provine din trupul uriașului Ymir (H. Gontert, *Arische Weltkonig*, p. 315 sq.); A. Christensen, *Le premier*



*homme*, I, p. 11 sq.; W. Koppers, *op. cit.*, p. 320 sq.). Nu ne vom ocupa aici de implicațiile acestui mit cosmogonic, nici de paralelele sale ex-trem-orientale (de ex. Panku) sau mesopotamiene (Cosmosul creat de Marduk din trupul monstrului Tiamat). Ne interesează doar caracterul *dramatic* al actului creației, așa cum ni se înfățișează în mituri asemănătoare: Cosmosul nu este creat *ex nihilo* de divinitatea supremă, ci ia ființă prin sacrificarea (sau autosacrificiul) unui zeu (Prajapati), a unui monstru primordial (Tiamat, Ymir), a unui macranthrop (Pu-rușă), sau a unui animal primordial (taurul Evakdat, la iranieni). La originea acestor mituri se află, real sau alegoric, sacrificiul uman (Pu-rușă - „om”), complex pe care Al. Gahs l-a identificat pe o largă arie etnologică și, întotdeauna, în legătură cu ceremoniile de inițiere și cu societățile secrete (cf. W. Koppers, p. 314 sq.). Caracterul dramatic al sacrificiului cosmogonic al unei făpturi primordiale dovedește că asemenea cosmogonii nu sînt „primare”, ci reprezintă fazele unui lung și complicat proces mitico-religios, desfășurat, în bună parte, încă în preistorie.

Așvamedha este un excelent exemplu pentru a pune în lumină complexitatea ritualurilor adresate divinităților uraniene. Substituirile, fuzionările, simbiozele sînt tot atît de active în istoria cultului, ca și în istoria zeilor. Pentru a relua exemplul nostru, putem descifra încă o substituție: sacrificiul indian al calului a înlocuit sacrificiul mai vechi al taurului (taurul era sacrificat în Iran și mitul cosmogonic vorbește de un taur primordial; Indra, de asemenea, era înconjurat de tauri, înainte de-a fi înconjurat de armăsari: „Prajapati este, într-adevăr, marele taur *Sat. Br.* 4, 4, 1. 14; cf. 6. 5, 2, 5, 17 etc). în textele vedice, Asvinii, ale căror nume dezvăluie, ele însele, raporturile lor cu caii, erau văzuți călărind nu cai, ci boi cu cocoșe (cf. R. Otto, *Gottheit d. Arier*, p. 76, sq.).

Asvinii, întocmai ca Dioscurii (Dios kuroi, cf. let. *dewa, dell* lituan. *diwo sunelei*), sînt fiii zeului cerului. Mitul lor datorează mult, atît hierofaniilor cerești (Aurora, Venus, fazele lunii), cît și sacralității Gemenilor; într-adevăr, credința (v. bibliografia) după care nașterea gemenilor presupune unirea unui muritor și a unui zeu, și mai ales a unei divinități a cerului, este extrem de răspîndită. Asvinii sînt înfățișați întotdeauna alături de o divinitate feminină, fie Usa, Zeița Au-rorii, fie Suryă; Dioscurii însoțesc de asemenea o figură feminină, mama sau sora lor; Castor și Polux o însoțesc pe Elena; Amphion și Zethos, pe mama lor Antiope; Heracles și Iphicles, pe mama lor Alc-mena; Dardanos și Iasion, pe Harmonia etc. Să reținem că:

a) Asvinii, Dioscurii, sau oricare ar fi numele acestor gemeni mițici, sînt fiii zeului ceresc (de cele mai multe ori, din unirea acestuia cu o muritoare);

b) nu se despart de mama sau de sora lor;

c) activitatea lor pe pămînt este întotdeauna binefăcătoare. Asvinii, ca și Dioscurii, de altfel, sînt tămăduitori, îi salvează pe muritori din primejdii, îi ocrotesc pe navigatori etc. Ei sînt, într-un anumit sens,

reprezentanții sacralității cerești pe pământ, deși profilul lor este, încontestabil, mai complex și nu poate fi redus la simpla distribuire a acestei sacralități. Dar, oricare ar fi ansamblurile mitico-religioase de la care s-ar revendica figura Dioscurilor, activitatea lor binefăcătoare rămîne un fapt.

Dioscurii nu au dobîndit un rol de prim plan în religiozitatea universală. Acolo unde „fiii zeului” au eșuat, reușește Fiul său. Dionysos este fiul lui Zeus și apariția sa în istoria religioasă a Greciei echivalează cu o revoluție spirituală. Osiris este de asemenea fiul cerului (o zeiță) și al pămîntului (un zeu); fenicianul Alein este fiul lui Baal etc. Totuși aceste divinități se află într-o strînsă legătură cu vegetația, cu suferința, moartea și reînvierea, cu inițierea. Toate sînt dinamice, patetice, soterice. Atît marile curențe de religiozitate populară, cît și societățile secrete ale misterele egeano-orientale s-au cristalizat în jurul acestor divinități zise ale vegetației, dar care sînt, în primul rînd, divinități dramatice, asumîndu-și întru totul destinul omului, cunoscînd, ca și el, pasiunile, suferința și moartea. Niciodată divinitatea nu sa apropiat într-atît de oameni. Dioscurii ajută și ocrotesc umanitatea; divinitățile soterice împărtășesc suferințele acestei umanități, mor și reînvie, pentru a o răscumpăra. Aceeași „sete de concret”, care a împins neconținut pe al doilea plan divinitățile cerești — depărtate, impasibile, indifferente la dramele cotidiene — e manifestă în importanta acordată „Fiului” divinității cerești (Dionysos, Osiris, Alein etc). „Fiul” se revendică adesea de la Tatăl său ceresc; totuși, nu această descendență justifică rolul capital pe care-l joacă în istoria religiilor, ci „umanitatea” sa, faptul că s-a integrat definitiv în condiția umană, reușind totuși să o depășească prin periodica lui reînviere.

**31. Simbolism ceresc.** — Am trecut în revistă o serie de divinități cerești sau în strînsă legătură cu hierofania uraniană. Pretutîndeni am remarcat același fenomen de retragere a divinităților cerești în prezența unor teofanii mai dinamice, mai concrete și mai intime. Am greșit însă dacă am limita hierofaniile cerești la figurile divine sau se-mi-divine cărora le-a dat naștere. Caracterul sacru al cerului este difuz în nenumărate ansambluri rituale sau mitice, care, aparent, nu sînt în directă legătură cu vreo divinitate uraniană. Sacralitatea celestă rămîne activă în experiența religioasă prin simbolismul „înaltului”, al „ascensiunii”, al „centrului” etc, chiar atunci cînd divinitatea uraniană a trecut pe al doilea plan. Și în acest simbolism întîlnim uneori substituirea unei divinități fertilizante uneia uraniene, dar structura celestă a simbolismului subzistă.

Muntele e mai aproape de cer și aceasta îl investește cu o dublă sacralitate: pe de o parte, participă la simbolismul spațial al transcendenței („înalt”, „vertical”, „suprem” etc), iar pe de altă parte, e locul prin excelență al hierofaniilor atmosferice și, ca atare, locuința zeilor. Toate mitologiile au cîte un munte sacru, variață, mai mult sau mai puțin ilustră, a Olimpului grec. Toți zeii cerești au, pe înălțimi, locuri

rezervate cultului lor, Valentele simbolice și religioase ale munților sînt nenumărate. Muntele este adesea considerat punctul de întîlnire al cerului cu pămîntul; deci un „centru”, punctul prin care trece Axa lumii, regiune saturată de sacralitate, loc în care se pot realiza trecerile între diferitele zone cosmice. Astfel, potrivit credințelor mesopo-tamiene, „Muntele Țărilor” unește cerul și pămîntul (A. Jeremias, *Hand-buch*, p. 130), iar muntele Meru al mitologiei indiene se înalță în mijlocul lumii; deasupra lui steaua polară își aruncă luminile (W. Kirfel, *Kos-mographie*, \*15). Popoarele uralo-altaice cunosc de asemenea un munte central, Sumbur, Sumur sau Sumeru, în vîrf al căruia stă suspendată steaua polară (credințe buriate, U. Holmberg, *Der Baum des Lebens*, p. 41). După credințele iraniene, muntele sacru Haraberezaiti (Harburz) se găsește în mijlocul pămîntului și e legat de cer (texte în A. Christensen, *Le premier homme*, II, p. 42). În Edda, Himmingbjorg este, după cum o indică însuși numele, un „munte ceresc”; acolo, curcubeul (Bifrost) atinge bolta cerească. Credințe similare întîlnim la finlandezi, japonezi etc.

„Muntele”, prin faptul că e locul de întîlnire între cer și pămînt, se află în „centrul lumii” și e, fără îndoială, punctul cel mai înalt al pămîntului. De aceea regiunile consacrate — „locurile sfînte”, templele, palatele, orașele sfînte — sînt asimilate „munților” și devin ele însele „centre”, adică sînt integrate în chip magic vîrfului muntelui cosmic (cf. par. 145). Munții Tabor și Gerizim din Palestina erau asemenea „centre”, iar Palestina, „țara sfîntă”, fiind considerată ca locul cel mai înalt din lume, n-a fost atinsă de potop. „Țara lui Israel *na* fost înecată de potop” spune un text rabinic (cit. de A. J. Wensinck *The Navei of the Earth*, p. 15; alte texte, E. Burrows în *Labyrinth*, p. 54). Pentru creștini, Golgota se află în centrul lumii, căci e vîrf al muntelui cosmic și, de asemenea, locul unde a fost creat și îngropat Adam. Iar după tradiția islamică, locul cel mai înalt de pe pămînt este Kaaba, deoarece „steaua polară dovedește că se află chiar deasupra centrului cerului” (text scos din *Kisāi*, cit. A. J. Wensinck, *op. cit.*, p. 15).

Chiar și numele templelor și turnurilor sacre mărturisesc asimilarea tor muntelui cosmic: „Muntele Casă”, „casa Muntelui tuturor țărilor”, „Muntele Furtunilor”, „Legătura dintre cer și pămînt” etc. (Th. Dornbart, *Der Sakralturm*, p. 34). Termenul sumerian pentru zigurat este U-Nir (munte), pe care M. Jastrow îl interpretează ca: „vizibil de foarte departe” (*Sumerian and Akkadian Views of Beginnings*, p. 289). Ziguratul era, propriu-zis, un „munte cosmic”, adică o imagine simbolică a Cosmosului; cele șapte etaje reprezentau cele șapte ceruri planetare (ca la Borsippa) sau aveau culorile lumii (ca la Ur). Templul Barabudur, el însuși o imagine a Cosmosului, este construit ca un munte artificial. Prin extinderea sacralității templului (munte - centru al lumii) asupra întregului oraș, cetățile orientale deveneau ele însele „centre”, vîrfuri ale muntelui cosmic, puncte de joncțiune între regiunile cosmice. Astfel, Larsa era numită, între altele, „Casa joncțiunii dintre Cer și Pămînt”, iar Babilon „Casa temeliei cerului și pămîntului”,

„legătura dintre Cer și Pământ”, „casa Muntelui strălucitor” etc. (Th. Dombart, p. 35). În China, capitala Suveranului desăvârșit se află exact în centrul Universului (M. Granet, *La pensée chinoise*, p. 324), adică în vârful muntelui cosmic.

Vom reveni într-un alt capitol asupra acestui simbolism cosmologic al centrului, în care muntele joacă un rol atât de important (par. 143). Ceea ce putem observa, de pe acum, este virtutea consacrantă a „înălțimii”. Regiunile superioare sînt saturate de forțe sacre. Tot ce este mai aproape de cer participă, cu o intensitate variabilă, la transcendență. „Înaltul”, „superiorul” este asimilat transcendentului, supra-uma-nului. Orice „ascensiune” este o rupere de nivel, o trecere dincolo, o depășire a spațiului profan și a condiției umane. Inutil să adăugăm că sacralitatea „înălțimii” e validată de sacralitatea regiunilor atmosferice superioare, deci, în ultimă instanță, de sacralitatea Cerului. Muntele, Templul, Orașul etc. sînt consacrate printr-o investire cu prestigiul „centrului”, adică, originar, printr-o asimilare cu vârful cel mai înalt al Universului și punctul de întâlnire între Cer și Pământ. Deci consacrarea prin ritualurile de ascensiune și escaladare a munților sau treptelor își datorează validitatea prin aceea că introduc practicantul într-o regiune superioară, celestă. Bogăția și varietatea simbolismului „ascensiunii” este numai aparent haotică; privite în ansamblu, toate aceste rituri și simboluri se explică prin sacralitatea „înaltului” adică a cerescului. Transcenderea condiției umane prin penetrarea într-o zonă sacră (templu, altar) prin consacrarea ritului, prin moarte, este exprimată concret printr-o „trecere”, o „urcare”, o „ascensiune”.

**32. Mituri ale ascensiunii.** — Moartea este o transcendere a condiției umane, o „trecere dincolo”. În religiile care situează tărîmul celălalt în cer sau într-o regiune superioară, sufletul mortului urcă potecile unui munte, sau se cațără pe un arbore sau pe o frînghie (pentru acest din urmă subiect cf. A. Van Gennep, *Mythes et légendes d'Australie*, nr. 17 și 66 cu note). Expresia obișnuită, în asiriană, pentru verbul „a muri” este „a se agăța de munte”. La fel, în egipteană, *myny*, „a se agăța” este un eufemism pentru „a muri” (H. Zimmern, *Zum Babylonischen Neujahrsfest*, II, p. 5, nota 2). Soarele apune între munți și tot pe acolo trebuie să treacă drumul mortului spre lumea cealaltă. Yama, cel dintîi mort al tradiției mitice indiene, a străbătut „înaltele defileuri” pentru a arăta „drumul multor oameni” (R. V., X, 14, 1). Drumul morților în credințele populare uralo-altaice urcă prin munți; Bolot, erou kara-kirghiz, ca și Kezar, rege legendar al mongolilor, pătrund în lumea de dincolo, ca într-o probă inițiativă, printr-o peșteră din creștetul munților; călătoria șamanului în Infern are loc urcînd niște munți foarte înalți (M. Eliade, *Le chamanisme*, p. 184-sq.). Egiptenii au păstrat în textele lor funerare expresia *ašket pet* (*asket* - „treaptă”) pentru a arăta că scara pusă la dispoziția lui Ră pentru a se putea sui de la pămînt la cer este o scară reală (W. Budge, *From Fetish to God*, p. 346). „E instalată pentru mine scara ca să pot vedea

zeii", spune Cartea Mortilor (R. Weill, *Le Champ des Roseaux*, p. 52). Zeii îi fac o scară, pentru ca, slujindu-se de ea, să se poată înălța la cer" (Weill, p. 28). În multe morminte din timpul dinastiilor arhaice și medievale s-au găsit amulete ce figurau o scară (*maqet*) sau trepte (W. Budge, *The Mummy*, p. 324, 326).

Același drum, pe care pornesc sufletele morților spre țărîmul celălalt, îl străbat și cei care — datorita condiției lor excepționale sau eficienței riturilor pe care le îndeplinesc — reușesc să pătrundă în cer fiind încă în viață. Motivul „ascensiunii” la cer, efectuată fie cu ajutorul unei frînghii, unui arbore sau unei scări, este destul de răspîndit pe cele cinci continente. Ne vom multumi să spicuiim doar cîteva exemple (cf. M. Eliade, *Le chamanisme*, p. 404, 423 sq.). Tribul australian dieri cunoaște mitul unui arbore care, prin puteri magice, crește pînă în cer (A. Van Gennep, *op. cit.*, nr. 32). Numgahburranii vorbesc despre doi pini miraculoși, care, în urma violării unui tabu, au pornit să crească pînă cînd vîrfurile lor a atins cerul (*ib.*, nr. 44). Pejjin arbore asemănător, se povestește în tribul mara, strămoșii obișnuiau să urce pînă în cer, apoi să coboare (*ib.*, nr. 49). Soția eroului maori Tawhaki, o zîna coborîtă din cer, rămîne cu el numai pînă la nașterea primului copil, după aceea, se suie pe casă și dispare. Tawhaki se înălță la cer cățărîndu-se pe o viță de vie și izbutește s-o readucă pe pămînt (S. Grey, *Polynesian Mythology*, p. 42 sq.). După alte variante, eroul ajunge la cer urcîndu-se într-un cocotier sau pe o frînghie, un fir de păianjen, un zmeu. În insulele Hawaii se spune că s-a cățărat pe curcubeu; în Tahiti, că el urcă un munte înalt și își întâlnește soția în drum (H. M. Chadwick, *Growth of Literature*, III, p. 273). Un mit răspîndit în Oceania povestește cum eroul a ajuns la Cer printr-un „lanț de săgeți”, adică înfigînd prima săgeată în bolta cerească, următoarea în primă și așa mai departe pînă la alcătuirea unui lanț între cer și pămînt (R. Pettazzoni, *The Chain of Arrows*, „Folklore”, voi. 35, p. 151 sq.). Ascensiunea printr-o frînghie este cunoscută în Oceania (R. B. Dixon, p. 156 sq.), Africa (A. Werner, p. 135), America de Sud (H. B. Alexander, p. 271) și America de Nord (S. Thompson, *Motif Index*, III, p. 7). Cam în aceleași regiuni e răspîndit mitul ascensiunii pe un fir de păianjen. Urcarea la cer pe o scară e cunoscută în vechiul Egipt (W. M. Muller, p. 176), Africa (A. Werner, p. 136), Oceania (H. M. Chadwick, p. 481) și America de Nord. De asemenea, ascensiunea se mai poate face pe un arbore (Sea Dyaks, H. M. Chadwick, p. 486; Egipt, W. M. Muller, p. 176; Africa, A. Werner, p. 136 sq., etc), pe o planetă sau pe un munte (cf. S. Thompson, III, p. 8-9).

**33. Rituri ale ascensiunii.** — Toate aceste mituri și credințe corespund unor rituri concrete de „urcare” și „ascensiune”. Stabilirea și consacarea locului sacrificiului echivalează cu un fel de sublimare a spațiului profan; „cu adevărat oficiantul își face o scară și o punte ca să ajungă la lumea cerească”, precizează *Taittiriya Samhitā* (VI, 6, 4, 2). Într-un alt pasaj din aceeași carte (I, 7, 9) oficiantul se cațără pe

o scară și, ajungând în vârful stîlpului sacrificial, își întinde mîinile și strigă: „Am ajuns la Cer, la zei; am devenit nemuritor! \*”. „Cățărarea rituală” la Cer este o *durohana*, o „urcare anevoioasă”. Un număr mare de asemenea expresii întîlnim în literatura vedică (cf. Coomaraswamy, *Svayojnātrnnā*, passim.). Kōsingas, regele-preot al unor populații din Tracia (Kebrenioi și Sykaiboai) își amenință supușii că va pleca la zeița Hera urcînd pe o scară de lemn (Polyaenus, *Stratagematon*, VII, 22). Ascensiunea cerească prin urcarea ceremonială a unei scări făcea parte, probabil, dintr-o inițiere orfică (cf. A. B. Cook, *Zeus*, II, p. 2, 124 sq.). În orice caz, o regăsim în inițierea mithriacă. În misterele lui Mithra, scara (*climax*) ceremonială avea șapte trepte, fiecare treaptă fiind făcută dintr-un metal diferit. După Celsus (Origene, *Contra Celsum*, VI, 22), prima treaptă era de plumb și corespundea „cerului” planetei Saturn, a doua de cositor (Venus), a treia de bronz (Jupiter), a patra de fier (Mercur), a cincea de „aliaj monetar” (Marte), a șasea de argint (luna), a șaptea de aur (soarele). A opta treaptă, ne spune Celsus, reprezenta sfera stelelor fixe. Urcînd această scară ceremonială, inițiatul parcurgea de fapt cele „șapte ceruri” înălțîndu-se astfel pînă în Empireu.

Și astăzi șamanii populațiilor uralo-altaice practică exact același ritual în călătoria lor spre cer și în ceremonialul de inițiere șamanică. „Ascensiunea” are loc fie în cadrul sacrificiului obișnuit — cînd șamanul însoțește ofranda (sufletul calului sacrificat) pînă la Bai-Ulgen, zeul suprem —, fie cu prilejul teraputicii magice a bolnavilor care cer consultații. Sacrificiul calului, care e principala ceremonie religioasă a populațiilor uralo-altaice, are loc anual și durează două-trei seri. În cea dintîi seară se înalță o iurtă nouă, înăuntrul căreia se așează un mesteacăn curățat de ramuri și în care sînt tăiate nouă trepte (taptî). Se alege un cal alb pentru a fi sacrificat; se aprinde focul în cort, șamanul își afumă tamburina chemînd totodată, pe rînd, spiritele, după care iese și, încălecînd manechinul unei gîște făcut din cîrpe și umplut cu paie, dă din mîini ca și cum ar zbura și cîntă:

Deasupra cerului alb,  
Dincolo de norii albi,  
Deasupra cerului  
albastru. Dincolo de  
norii albaștri. Ridică-te  
la Cer, o, pasăre!

Scopul acestui rit este să prindă sufletul calului sacrificat, *pura*, care se presupune că a fugit la apropierea șamanului. După ce sufletul e prins și adus înapoi, șamanul liberează gîsca și sacrifică singur calul. A doua parte a ceremoniei are loc în seara următoare, cînd șamanul conduce sufletul calului pînă la Bai-Ulgen. După ce își afumă tamburina, după ce îmbracă veșmintele rituale și invocă pe Merkyut, pasărea Cerului, ca ea să „vină cîntînd” și „să se așeze pe umărul

său drept", șamanul începe ascensiunea. Urcînd încet pe creștăturile arborelui ceremonial, șamanul pătrunde pe rînd în cele nouă ceruri și descrie auditoriului, cu nesfîrșite amănunte, tot ceea ce vede și ceea ce se petrece în fiecare din aceste ceruri. În al șaselea cer, venerează luna, în cel de-al șaptelea, soarele. În sfîrșit, într-al nouălea, el se prosternează în fața lui Bai-Ulgen dacă sacrificiul a fost primit și i se fac preziceri asupra vremii; apoi șamanul se prăbușește extenuat și, după un moment de tăcere, se trezește ca dintr-un somn adînc (W. Radlof, *Aus Sibirien*, II, p. 19-51; U. Harva, *Rel. Vorst*, p. 553 sq.; M. Eliade, *Le chamanisme*, p. 176 sq.).

Creștăturile sau treptele săpate în mestecăni simbolizează sferele planetare. În timpul ceremonialului, șamanul cere concursul unor divinități diferite ale căror culori specifice le trădează natura de divinități planetare (U. Holmberg, *Baum des Lebens*, p. 136). La fel ca în ritualul inițiativ mithriac și ca zidurile cetății Ecbatana diferit colorate (Herodot, I, 98) și simbolizînd cerurile planetare, luna se găsește în cerul al șaselea și soarele într-al șaptelea. Numărul 9 a înlocuit numărul mai vechi de 7 trepte; căci, la uralo-altaici, „coloana lumii” are șapte creștături (U. Holmberg, *op. cit.*, p. 25 sq.) și arborele mitic cu șapte ramuri simbolizează regiunile celeste (*ib.*, 137 și fig. 46). Ascensiunea pe mestecăni ceremonial echivalează cu ascensiunea pe arborele mitic care se află în centrul lumii. Gaura din vîrfurile cortului este considerată a fi orificiul aflat în dreptul stelei polare, prin care se poate face trecerea dintr-un nivel cosmic în altul (*ib.*, p. 30 sq.). Ceremonialul are loc deci într-un „centru” (par. 143).

Aceeași ascensiune are loc cu prilejul inițierii șamanice. La buriati, se așează nouă arbori unul lîngă altul și neofitul se cațără în vîrfurile celorlalte. Se așează și un mestecăni în cort, lăsînd să-i iasă vîrfurile prin orificiul superior; neofitul se cațără cu o sabie în mînă pînă ce iese afară din cort, rea-lizînd astfel trecerea în cerul ultim. O funie leagă mestecăniul din cort de alți nouă mesteceni și pe această funie atîrnă fișii de pînză diferit colorate, reprezentînd regiunile cerești. Funia se numește „punte” și simbolizează călătoria șamanului pentru a ajunge la zei (M. Eliade, *Le chamanisme*, p. 116 sq.).

Șamanul întreprinde o ascensiune similară pentru vindecarea bolnavilor care vin săi ceară ajutorul (U. Harva, *Relig. Vorst*, p. 546 sq.). De asemenea, călătoriile mitice în Cîer ale eroilor turco-mongoli seamănă destul de mult cu riturile șamanice (Chadwick, *Shamanism*, p. 291 sq.). După credințele iakute, odinioară erau șamani care efectiv se înălțau în ceruri, spectatorii îi puteau vedea plutind deasupra norilor împreună cu calul sacrificat (M.A. Czaplika, *Aboriginal Siberia*, p. 238). Pe vremea lui Genghis-Han, un vestit șaman mongol s-ar fi înălțat la cer pe calul său (Kopruluzade, p. 17). Șamanul Ostiak cîntă că se înălță la ceruri pe o frînghie, dînd la o parte stelele ce-i stau

în cale (Chadwick, *Growth*, III, p. 204). în poemul uigur Kudatku Bilik, un erou visează că urcă o scară de cincizeci de trepte, la capătul căreia o femeie îi dă să bea apă și, astfel înviorat, poate ajunge pînă la cer (*ibid.*, p. 206).

**34. Simbolismul ascensiunii.** — Iacob de asemenea visează o scară al cărei vîrf atinge cerul, „iar îngerii lui Dumnezeu se suiau și se pogorau pe ea” (*Facerea*, 28, 12). Piatra pe care adormise Iacob era un *bethel* și se afla „în centrul lumii”, căci acolo se făcea legătura între toate regiunile cosmice (par. 81). în tradiția islamică, Mahomet vede o scară înălțîndu-se din templul din Ierusalim („centrul” prin excelență) pînă la Cer, cu îngeri de-a dreapta și de-a stînga ei; pe scară, sufletele dreptilor suiau către Dumnezeu (Asin Palacio, *Esca-tologia musulmana*, p. 70). Dante, de asemenea, vede în cerul lui Saturn o scară de aur înălțîndu-se vertiginos pînă la ultima sferă celestă și pe ea vede urcînd sufletele preaferiților (*Paradiso*, XXI, XXII). Simbolismul „trepte” al „scărilor” și al „ascensiunilor” a fost păstrat și de mistica creștină. Sfîntul Ion al Crucii înfățișează etapele desăvîrșirii mistice printr-o „*Subida del Monte Carmelo*” și își ilustrează el însuși tratatul printr-un munte cu lungi și anevoioase ascensiuni.

Toate viziunile și toate extazele mistice cuprind o urcare la Cer. După mărturia lui Porfir, Plotin a cunoscut această răpire celestă în patru rînduri, în răstimpul cînd au fost împreună (*Vita Plot*, 23). Sfîntul Pavel a fost și el răpit pînă în al treilea cer (*II, Cor.*, 12, 2). Doctrina ascensiunii sufletelor în cele șapte ceruri — fie inițiat, fie *post mor-tem* — s-a bucurat de o imensă popularitate în ultimele secole ale antichității. Originea ei orientală este de netăgăduit (cf. W. Bousset, *Die Himmelsreise der Seele*, „Arch. f. Relig.”, IV, p. 155 sq.), dar atît orfismul cît și pitagorismul au contribuit în mare măsură la difuzarea ei în lumea greco-romană. Aceste tradiții vor fi cercetate cu mai mult folos în alte capitole. Dar ele se cuveneau a fi amintite în acest context, deoarece justificarea lor ultimă se găsește în caracterul sacru al Cerului și al regiunilor superioare. în orice ansamblu religios s-ar afla, și în orice fel ar fi ele valorizate — rit șamanist sau rit de inițiere, extaz mistic sau viziune onirică, mit eshatologic sau legendă eroică etc. —, ascensiunile, urcările de munți sau scări, zboruri în văzduh etc. semnifică întotdeauna transcenderea condiției umane și pătrunderea în nivele cosmice superioare. Simplul fapt al „levitației” echivalează cu- o consacrare și o îndumnezeire. Asceții lui Rudra „merg pe calea vîntului, căci zeii au intrat în ei” (*R. V.*, X, 156, 2-3). Yoghinii și alchimiștii indieni se ridică în văzduh și parcurg în cîteva clipe distanțe considerabile (M. Eliade, *Le Yoga*, p. 397). A putea zbura, a avea aripi, devine formula simbolică a transcenderii condiției umane; capacitatea de a se înălța în văzduh semnifică accesul la realitățile ultime. Evident, și în fenomenologia ascensiunilor persistă o distincție radicală



între experiența religioasă și tehnica magică; un sfânt este „răpit” la ceruri; yoghini, asceți, magicienii „zboară” datorită eficienței propriilor lor eforturi. Dar și într-un caz, și în celălalt, *ascensiunea* este ceea ce îi distinge de marea masă a profanilor și a neinițiaților; ei pot pătrunde în regiunile uraniene saturate de sacralitate și deveni asemenea zeilor. Contactul lor cu spațiile cerești îi divinizează.

### 35. Concluzii. — Să recapitulăm:

a) Cerul *în el însuși*, ca boltă siderală și regiune atmosferică, este bogat în valori mitico-religioase. „înaltul”, spațiul infinit sînt hierofanii ale „transcendentului”, ale sacralului prin excelență. „Viața” atmosferică și meteorică se revelează ca un mit născut. Iar Ființele Supreme ale populațiilor primitive, ca și Marii Zei ai primelor civilizații istorice dezvăluie, toți, legături mai mult sau mai puțin organice cu Cerul, atmosfera, evenimentele meteorologice etc. '

b) Dar Ființele Supreme nu pot fi reduse la o hierofanie uraniană. Ele sînt mai mult decît o asemenea hierofanie: au o „formă” care presupune un fel de-a fi propriu și exclusiv, adică ireductibil la viața uraniană sau la experiența umană. Căci aceste Ființe Supreme sînt „creatori”, „buni”, „eterni” („Bătrîni”), sînt întemeietori de instituții și păzitori ai normelor — atribute explicate numai în mică măsură de hierofaniile cerești. Astfel, problema „formei” Ființelor Supreme, enunțată aici, va fi reluată într-un capitol special.

c) Ținînd seama de această rezervă — care e importantă — se poate descoperi în „istoria” Ființelor Supreme și a divinităților cerești un fenomen revelator în cel mai înalt grad pentru experiența religioasă a umanității: tendința acestor figuri divine de a dispărea din cult. Nicăieri ele nu joacă un rol dominant, fiind îndepărtate și înlocuite cu alte forțe religioase: cult al strămoșilor, spirite și zei ai Naturii, demoni ai fecundității. Mari Zei etc. Este remarcabil faptul că această substituție se face aproape întotdeauna în favoarea unei forțe religioase sau unei divinități mai concrete, mai dinamice, mai fertile (de ex. Soarele, Marea Mamă, Zeul Masculin etc). Învîgătorul este întotdeauna reprezentantul sau distribuitorul fecundității, adică, în ultimă instanță, reprezentantul sau distribuitorul *Vieții*. (Chiar frica de morți și de demoni se reduce la teama ca *viața* să nu fie amenințată de aceste forțe ostile care trebuiesc implorate și neutralizate.) Sensul adînc al acestei substituții ne va apărea atunci cînd vom avea prilejul să examinăm valorile religioase ale vieții și funcțiilor vitale.

d) în unele cazuri, datorită fără îndoială apariției agriculturii și a religiilor agrare, zeul ceresc recîștigă actualitatea ca zeu al atmosferei și al furtunii. Dar această „specializare”, care îi conferă multiple prestigii, îi limitează totodată „atoputernicia”. Zeul furtunii este „dinamic” și „puternic”, este „taurul”, este „fecundator”, miturile lui se îmbogățesc și cultul lui devine strălucitor — dar nu mai este „Creatorul”

Universului, nici al omului, nu mai e atotștiutor; uneori nu este decât partenerul unei Mari Zeite. Împotriva acestui zeu al furtunii. Mare Mascul orgiastic, bogat în epifanii dramatice, căruia i se adresa un cult îmbelșugat și sîngeros (sacrificii, orgii etc), au avut loc revoluțiile religioase de structură monoteistă, profetică și mesianică ale lumii semite. În lupta dintre Baal și Jahve sau Allah s-a făcut o nouă actualizare a valorilor „cerești”, opuse valorilor „terestre” (bogăția, fecunditatea, forța), și a criteriilor calitative („interiorizarea” credinței, rugăciunea, fapta bună), împotriva criteriilor cantitative (sacrificiul concret, supremația gesturilor rituale etc). Dar faptul că „istoria” a făcut inevitabilă depășirea acestor epifanii ale forțelor elementare ale vieții nu implică cu necesitate concluzia că ele au fost lipsite de valoare religioasă. Vom avea prilejul să arătăm că aceste epifanii arhaice reprezentau, originar, mijloace prin care viața biologică era sanctificată; ele nu au devenit „lucruri depășite” decât în măsura în care și-au pierdut funcția originară, golindu-se de sacru și devenind simple „fenomene” vitale, economice și sociale.

e) În multe cazuri, zeului ceresc i se substituie un zeu solar. Soarele devine atunci distribuitorul fecundității pe pămînt și protectorul vieții (a se vedea mai departe, par. 36 sq.).

f) Uneori, ubicuitatea, înțelepciunea și pasivitatea zeului ceresc sînt revalorizate în sens metafizic și zeul devine epifania normei cosmice și a legii morale (de ex. Iho al maorilor); „persoana” divină se retrage în fața „ideii”; „experiența religioasă” (de altfel destul de săracă în cazul majorității zeilor cerești) face loc înțelegerii teoretice, „filozofiei”.

g) Unii zei cerești își păstrează actualitatea religioasă, sau o consolidează, revelîndu-se și ca zei suverani. Sînt cei care au reușit cel mai bine să-și mențină supremația în panteon (Zeus, Jupiter, Tian) și cei în folosul cărora au avut loc revoluțiile monoteiste (Jahve, Ahu-ra-Mazdă).

h) Dar, chiar dacă viața religioasă nu mai e dominată de zeii cerești — regiunile siderale, simbolismul uranian, miturile și riturile de ascensiune etc. păstrează un loc preponderent în economia sacrului. Ceea ce e „Sus”, în „înalt”, continuă să reveleze *transcendentul* în oricare ansamblu religios. Dacă „formele” divine se schimbă, dacă, prin simplul fapt că s-au revelat ca atare, adică drept „forme” în conștiința omului, ele *au* o „istorie” și își urmează linia destinului, sacral ceresc își păstrează „actualitatea” peste tot și în orice circumstanță. Îndepărtat din cult și înlocuit în mit. Cerul se menține în simbolism. Și acest simbolism ceresc pătrunde și susține la rîndul lui numeroase rituri (de ascensiune, de escaladare, de inițiere, de regalitate), mituri (Arborele Cosmic, Muntele Cosmic, lanțul de săgeți etc), legende (zborul magic etc). Simbolismul „Centrului”, care joacă un rol considerabil în toate marile religii istorice, este constituit, mai mult sau mai puțin explicit, din elemente cerești („Centrul” și Axul Lumii, punct de

comunicare între cele trei regiuni cosmice; tot într-un „centru” poate avea loc ruptura de nivel, trecerea între diferitele zone cosmice).

Într-o formulă sumară, s-ar putea spune că „istoria” a reușit să împingă în umbră „formele” divine de structură celestă (cazul Ființelor Supreme), sau să le vitregească (zeii furtunii, fecundatorii), dar această „istorie”, adică experimentarea și interpretarea mereu nouă a sacrului de către om, nu a reușit să desființeze revelația imediată și continuă a *sacralia ceresc*; revelație de structură impersonală, atemporală, anistorică. Simbolismul ceresc a reușit să se mențină în toate ansamblurile religioase, tocmai fiindcă modalitatea sa de-a fi este atemporală; într-adevăr, simbolismul valorizează și susține orice „formă” religioasă, fără să se epuizeze prin această participare (par. 166 sq.).

## STADIUL PROBLEMELOR ȘI BIBLIOGRAFIE

Problema zeului ceresc al populațiilor mai puțin civilizate a fost cercetată mai ales în legătură cu Ființele Supreme și monoteismul primar”. Drept urmare, majoritatea lucrărilor menționate în continuare aici studiază aceste Ființe în totalitatea lor, ca „forme” divine, și numai în subsidiar se ocupă de trăsăturile lor cerești (exceptînd, bineînțeles, cărțile lui R. Pettazzoni și J. G. Frazer, care au ca obiect tocmai ilustrarea exhaustivă a acestor trăsături).

Studii de ansamblu asupra Ființelor Supreme primare: R. Pettazzoni, *AUwis-sende hochste Weseri bei primitivsten Volkem* (Archiv f. Religionswissenschaft” voi. 29, 1930, p. 108-129; 209-243); Carl Clemen, *Der sogenante Monotheismus der Primitiven* (ibid., voi. 28, 1929, p. 290-333); R. Pettazzoni, *Saggi di storia delle religioni e di mitologia* (Roma, 1946), p. XII, sq.; 1 sq.; id. *L'onniscienza di Dio* (Torino, 1955; trad. engl., London, 1956); id. *L'Essere supremo nelle religioni primitive* (Torino, 1957).

Despre Baiam A. W. Howitt, *The Native Tribes of South-East Australia* (London, 1904); p. 362 sq.; 466 sq.; R. Pettazzoni, *Dio, I* (*L'Essere Celeste nelle credenze dei popoli primitivi*, Roma, 1922), p. 2. sq.; W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, voi. I, ed. a II-a (Munster, 1926), p. 416-478; ib., voi. III (Munster, 1931), p. 828-990, cu documentația complementară.

Despre Daramulun: A. W. Howitt, *The Native Tribes*, 494 sq.; 528 sq.; R. Pettazzoni, *Dio*, p. 6 sq.; W. Schmidt, I, 410 sq.; III, 718-827.

Despre Bundjiv. R.H. Mathews, *Ethnological Notes on the Aboriginal Tribes of New South Wales and Victoria* (Sidney, 1905), p. 84-134; 162-171; A. van Gennep, *Mythes et Legendes d'Australie* (Paris, 1906), p. 178 sq.; R. Pettazzoni, *Dio*, p. 16 sq.; W. Schmidt, I, p. 337-380; III, p. 650-717 (care încearcă să distingă istoria lui Bundjiv și transformările sale în mit).

Despre *Mungan-ngaua*: A. W. Howit, *Native Tribes*, p.  
616 sq.; R. Pettazzoni, p. 14 sq.; W. Schmidt, *Ursprung*,  
I, p. 380-397; III. p. 591-649; (W.

## CERUL: ZEI URANIENI

Schmidt îl consideră pe Mungan-ngaua drept Ființa Supremă australiană care a suferit cel mai puțin influențele mitologiei naturiste.)

Cu privire la controversele în jurul triburilor Aranda și Loritja: W. Schmidt, *Die Stellung der Aranda unter den australischen Stämmen*, („Zeitschr. f. Filmologie", 1908, p. 866-901); *Ursprung*, I, p. 434-449; cf. A. W. Nieuwenhuis, *Der Geschlechtstotemismus an sich und als Basis der Heiratsklassen und des Grup-pentotemismus in Australien* („Internationales Archiv. f. Ethnographie", voi. 29, 1928, p. 1-52); contra: W. Schmidt, *Ursprung*, III, p. 574-586 și E. Vatter *Der austraUsche Totemismus* („Mitteilungen aus dem Museum f. Volkerkunde in Hamburg", X, 1925), spec. p. 28 sq.; p. 150. Polemica A. Lang-E. S. Hartland în jurul cărții lui A. Lang, *The Making o/Religion* (London, 1898); E. S. Hartland, *The 'High Gods' of Australia* („Folk-Lore", voi. 9, 1908, p. 290-329); A. Lang, *Australian Gods* (*ibid.*, voi. 10, p. 1-16); E. S. Hartland, *High Gods: a Rejoinder* (*ibid.*, p. 46-57); răspunsul lui A. Lang, *ibid.*, p. 489-495. Analize critice lungi ale lui W. Schmidt. „Anthropos", III, 1908, p. 1081-1107.

Despre *Puluga*: E. H. Man, *On the Aboriginal inhabitants of the Andaman Islands* (London, 1883); A. R. Brown, *The Andaman Islanders* (Cambridge, 1922); o lungă polemică cu privire la existența Ființei Supreme la andamanii a avut loc între părintele W. Schmidt și A. R. Brown, în revista „Man" (XX, 1910, p. 2, sq.; 33 sq.; 66 sq.; 84 sq.); cf. W. Schmidt, *Stellung der Pygmäen-völker* (Stuttgart, 1910, p. 193-219, 241-267); *id.* *Die religiösen Verhältnisse der Andamanesen-Pygmäen* („Anthropos", voi. 16-17, 1921-22, p. 978-1005); *id.*, *Ursprung der Gottesidee*, voi. I, ed. a II-a, p. 160-163; expunere de ansamblu, R. Pettazzoni, *Dio*, I, p. 92-101; W. Schmidt, *Ursprung* III, p. 50-145, care își propune să distingă trăsăturile primitive ale lui Puluga de influențele exterioare (naturism, animism, magism; matriarhatul, mitologia lunară; de fapt, A. R. Brown n-a găsit la andamanii din nord și centru nici o urmă a unei Ființe Supreme, ci numai o religie cu structură matriarhală, cultul divinității Bilika; în timp ce, în sudul insulei, informațiile lui E. H. Man despre Puluga sînt confirmate). Vezi însă critica lui R. Pettazzoni, *L'onniscienza di Dio*, p. 437 sq.

Despre *pigmeii semang*: P. Schebesta, *Religiose Anschauungen der Semang über die Orang hidop, die «Unsterblichen»* („Archiv f. Religionwiss.", voi. 24, 1926, p. 209-233); *id.*, *Bei den Urwaldzwerge von Malaya* (Leipzig, 1927); *id.*, *Grang-Utan. Bei den Urwaldmenschen Malayas und Sumatras* (Leipzig, 1928); *id.*, *Les Pygmées* ([trad.fr.](#), Paris, 1940), p. 93 sq.; expunere de ansamblu, R. Pettazzoni, *Dio*, p. 101-118; *id.*, *L'onniscienza di Dio*, p. 453 sq.; W. Schmidt, *Ursprung*, III, p. 152-279.

Despre *negritos* din Filipine: Morice Vanoverbergh, *Negritos of Northern Luzon* („Anthropos", voi. 20, 1925, p. 148-199; 399-443; despre viața religioasă, p. 434 sq.); P. Schebesta, *Les Pygmées*, p. 145 sq.; cf. de asemenea W. W. Skeat, O. Blagden, *Pagan races of the Malay Peninsula* (London, 1906); R. Pettazzoni, *L'onniscienza di Dio*, p. 471 sq.

Despre divinitățile cerești din Africa: expozeu de ansamblu: R. Pettazzoni, *Dio*, p. 186-259; J. G. Frazer, *The Worship of Nature* (London, 1926), p. 89-315

(o traducere franceză a apărut, fără note, în 1927: *Les dieux du ciety*, W. Schmidt, *Ursprung*, voi. IV: *Die ReUigionen der Urvölker Afrikas* (Munster, 1933; cf. de asemenea voi. I, p. 167 sq.); voi. VII, 1940, p. 3-605, 791-826; voi. VIII, 1949, p. 569-717; voi. XII, 1955, p. 761-899; Mgr. A. Le Roy, *La religion des primitifs* (ed. VH-a, Paris, 1925); Edwin W. Smith, *African Ideas of God* (London, 1950); cf. de asemenea R. Pettazzoni, *Miti e Leggende*, voi. I (Torino, 1948), p. 3<sup>01</sup>.

J. Spieth, *Die Religion der Eweer* (Gottingen, Leipâg, 1911); A. C. Hollis, *The Massai*, (Oxford, 1905), p. 264; E. W. Smith, A. M. Dale, *The Ila-speaking Peoples of Northern Rhodesia* (London, 1929), voi. II, p. 198 sq.; L. Tauxier, *La religion Bombară* (Paris, 1927), p. 173 sq.

Despre *Nzambi* (și împotriva afirmației lui R. Pettazzoni, p. 210, că e indiferent față de acțiunile omului), vezi și: J. van Wing, *L'tttre Supreme des Bahongo* („Rev. Sciences relig.”, t. X, p. 170-181).

Despre pigmeii din Africa: H. Trilles, *Les Pygmees de laforet equatoriale* (Paris, 1932); id., *L'âme du Pygmee d'Afrique* (Paris, 1945); W. Immenroth, *Kultur u. Umwelt der Kleinwuchsigen in Afrika* (Leipzig, 1933), spec. p. 153 sq.; P. Schebesta, *Les Pygmees*, p. 13 sq.

W. Wanger, *The Zulu Notion of God* („Anthropos”, 1925, p. 574 sq.) crede că e posibilă stabilirea unei corelații între numele lui Unkulunkulu și un prototip sumerian, AN-gal-gal (zulu-ul *un* fiind identic cu sumerianul *an, anu*, „heaven”, „God in Heaven”). Geo Widengren, *Hochgottglaube im Alten Iran* (Upsala-Leipzig, 1938), p. 5-93 furnizează un abundent material (extras din bogata bibliografie etnografică) cu privire la divinitățile cerești africane, pe care le compară cu zeii supremi iranieni.

Despre religiile din Indonezia și Melanezia:

R. Pettazzoni, *Dio*, p. 109-185; Codrington, *The Melanesians* (Oxford, 1891), *passim*; A. Lang, *The Making of Religion* (ed. a III-a 1909), p. 200 sq.; Roland B. Dixon, *Oceanic Mythology* (Boston, 1916), *passim*; H. Schärer, *Die Göttesidee der Ngadju Dajak in Sud-Borneo* (Leiden, 1946), p. 15 sq., 175 sq.

Despre *Tangaroa*: cf. E. S. C. Handy, *Polynesian Religion* (Honolulu, 1927), p. 144 sq. și *passim*; R. W. Williamson, *Religions and Cosmic Beliefs of Central Polynesia* (Cambridge, 1933).

Despre *Yelqfaz*: Sixtus Walleser, *Religiose Anschâuungen und Gebräuche der Bowohner von Jap, Deutsche Sudsee* („Anthropos”, voi. 8, 1913, p. 607-629 sq. etc), spec. p. 613 sq.

Despre cultul și miturile lui *Io*, vezi E. S. Craighill Handy, *Polynesian Religion*, p. 36 sq.; id., *The Hawaiian Cult of Io* („The Jurnal of the Polynesian Society”), voi. 50, 1941, p. 134-159; P. Kenneth Emory, *The Hawaiian God Io* (*ibid.*, voi. 51, 1942, p. 3).

Despre *cuplul mitic Cer-Pământ*, vezi F. Kinchi Numazawa, *Die Weltanfänge in der japanischen Mythologie* (Luzern, 1946) și bibliografia cap. VII.



Despre divinitățile cerului în America de Nord: R. Pettazzoni, *Dio*, I, p. 260-323; R. Dangel, *Tirawa, der Höchste Gott der Pawnee* („Archiv f. Religionswissenschaft", 1929, p. 113-144); W. Schmidt, *Ursprung*, II, (Münster, 1929), p. 21-36 (triburile din California Centrală), p. 328-390 (indienii din nord-vest), p. 391-872 (algonkini); voi. V, 1937, p. 1-773; voi. VI, p. 167-207. Expunere de ansamblu a aceluiași autor; W. Schmidt, *High Gods in North America* (Oxford, 1933); R. Pettazzoni, *Miti e Leggende*, voi. m (Torino, 1953), p. 38 sq.

Despre divinitățile supreme în America de Sud: R. Pettazzoni, *Dio*, p. 324-348; (împotriva lui: W. Koppers, *Unter Feuerland-Indianern*, Stuttgart, 1924, p. 139-157); W. Schmidt, II, p. 873-1033 (indienii din Țara de Foc, îndeosebi după cercetările lui M. Gusinde și W. Koppers); M. Gusinde, *Die Feuerkmd Indianern*, Bd. I, *Die Selk'nam* (Modling bei Wien, 1931), Bd. II, *Die Yamana* (*ibid.*, 1937); W. Koppers *Sur l'origine de l'idée de Dieu. A propos de la croyance en Dieu chez les Indiens de la Terre de Feu* („Nova et vetera", Fribourg, 1943, p. 260-291); *id.*, *Die Erstbesiedlung Amerikas im Lichte der Feuerland-Forschungen* („Bull. d. Schweizerischen Gesellschaft f. Anthropologie u. Etimologie", voi. 21, 1944-45, p. 1-15).

Volumele II, V și VI ale lucrării *Ursprung der Gottesidee* de W. Schmidt conțin o bună bibliografie și un vast repertoriu de fapte religioase având legătură cu culturile arhaice ale celor două Americi. Cf. *Ursprung*, voi. V, p. 522 sq., 716 sq.; voi. VI, p. 520 sq. Vezi și J. M. Cooper, *The Northern Algonquin Supreme Being* („Primitive Man", 1933, p. 41-112) și R. Pettazzoni, *Miti e Leggende*, III, spec. p. 337 sq.

Despre religiile culturilor arctice: vederi de ansamblu, W. Schmidt, *Ursprung der Gottesidee*, voi. III, p. 541-564; voi. VI, p. 70-75, 274-281, 444-454; A. Gahs, *Kopf-Schädel-und Langknochenopfer bei Renuervölker* (W. Schmidt-Festschrift, Wien, 1928, p. 231-268).

*Samoiezii*: A. Castren, *Reisen in Norden in den Jahren 1838-1844* (Leipzig, 1853), p. 229-233; T. Lehtisalo, *Entwurf einer Mythologie der Jwak-Samoyeden* („Mémoires de la Soc. Finno-Ougrienne", voi. 53, 1924); K. Donner, *Bei den Samojeden in Sibirien* (Stuttgart, 1926); expunere, vedere de ansamblu și documentație complementară, în W. Schmidt, *Ursprung der Gottesidee*, voi. III, p. 340-384.

*Koriacii*: W. Jochelson, *The Koryak*, 2 voi. (Leiden - New York, 1905-1908; voi. VI din *Jesup North Pacific Expedition*); A. Czaplicka, *Aboriginal Siberia. A Study in Social Anthropology* (Oxford, 1914), spec. p. 261-269, 294-296; W. Schmidt, III, p. 387<sup>26</sup>.

*Ainii*: J. Batchelor, *The Ainu and their Folk-Lore* (London, 1901); J. Löwenthal, „Zum Ainu-Problem" („Mitteil. d. Anthropolog. Ges. in Wien", voi. 60, 1930, p. 13-19); Dr. L. Sternberg, *The Ainu-Problem* („Anthropos", voi. 24, 1929, p. 755-801); W. Schmidt, *Ursprung*, III, p. 427-492; cf. de asemenea: Thomas Ohm, *Die Himmelsverehrung der Koreaner* („Anthropos", 1940-41, voi. 35-36, p. 830-840).

*Eschimoșii*: Fr. Boas, *The Central Esquimo* („6th Annual Report of the Bu-reau of American Ethnology, 1884-85", Washington, 1888, p. 409-670); Knud Rasmussen, *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos* (Copenhaga, 1930); *id.*, *Intellectual Cultwe of the Caribou Eschimos* (*ibid.*, 1931); Fr. Birket-Smith, *Ue-ber die Herkunft der Eskimos und ihre Stellung in eter zirkumpolaren Kulturen-twicklung* („Anthropos", 25, 1930, p. 1-23); W. Thalbitzer, *Die kultischen Got-theiten der Eskimos* („Archiv. f. Religionswissenschaft", 26, 1928, p. 364-430); W. Schmidt, *Ursprung*, III, p. 493-526.

*Ugrieni și twco-mongolv* K.F. Karjalainen, *Die Religion der Jugra-Völker*, voi. I-m (Porvoo-Helsinki, 1921, 1922, 1927; FF Communication Nr.41, 44, 63); Uno Holmberg -Harva, *Die Religion der Tcheremissen* (Porvoo, 1926, FFC Nr.61); *id.*, *Siberian Mithology*, „The Mithology of all races", voi. IV. Boston, 1927); *id.*, *Die religiosen Vorstellungen der altaischen Völker* (Helsinki, 1939, FFC Nr. 125); W. Schmidt, *Das Himmelsopfer bei den innerasiatischen Pferdezüchter VoUcern* („Ethnos", voi. 7, 1942, p. 127-148); *Id.*, *Ursprung der Göttesidee*, voi. LX, (1949), p. 3-67 (proto-turci), p. 71-454 (tătarii din Altai), p. 457-794 (tătarii abakan), voi. X (1952), p. 1-138 (mongolii), p. 139-70 (buriatii), p. 503-674 (tungușii), p. 675-758 (iukaghinii); voi. XI (1954), p. 1-398, 565-707 (iakutii), p. 399-467 (karagașii și soioții), p. 469-564, 683-712 (ieniseienii). W. Schmidt și-a rezumat vederile asupra religiei popoarelor de păstori din Asia Centrală în volumele XI, p. 565-704, și XII, p. 1-613: Joseph Haeckel, *Idolkidt und Dualsystem bei den Uguren. Zum Problem des eurasiatischen Totemismus* („Archiv f. V61-kerkunde", I, Wien, 1947, p. 95-163).

Despre *Ulgen*: W. Radloff, *Proben der Volksliteratur der türkischen Stämme*, I. (St. Petersburg, 1866), p. 147 sq.; M. Eliade, *Le chamanisme et Tes techni-ques archaujues de l'extase* (1951), p. 175 sq.; W. Schmidt, *Ursprung*, voi. LX, p. 172-215.

Despre *elementele lunare în Ulgen* (și dublul său, *Erlık*), cf. W. Koppers, *Pferdeopfer und Pferdekult der Indogermanen* („Wiener Beiträge zur Kulturge-schichte und Linguistik", voi. IV; Salzburg-Leipzig, 1936, p. 279-412), p. 396. sq.; J. Haeckel, *Op. cit.*, p. 142 sq.

Despre cultul lui *Tenre* la nomazii din Kan-su; cf. P. Matthias, *Uiguren und ihre neuentdeckten Nachkommen* („Anthropos" ■ 1940-41, voi. 35-36, p. 78-99), spec. p. 89 sq. (*Tenre* este numit *Xan Tenre*, „împăratul Cerului", sau simplu *Tenre*, „Cerul". El este creatorul Universului, al vieții, al omului, p. 89. I se oferă sacrificii, p. 90.)

N. Pallisen, *Die alte Religion des mongolischen Volkes während der Her-rschaft der Tschingisiden* („Micro-Bibliotheca Anthropos", voi. VII, Freiburg, 1953).

Kai Donner, *Ueber soghdisch nom „Gesetz" und samojedisch nom „ffimmei, Gott"* („Studia Orientalia" I. Helsinki, 1925, p. 1-6); vezi și W. Schmidt, *Ursprung*, III, p. 505 sq.; 543 sq.; M. Eliade *Le chamanisme*, p. 206 sq.

Divinitatea celestă chineză: J. J. M. de Groot, *The*

*Religion of the Chinese* (New York, 1910), p. 102 sq.;  
Marcel Granet, *La religion des Chinois* (Paris, 1922), p. 49 sq. După E. Chavannes, Chang ti, „Domnul suprem” și  
Tian,

"Cerul", ar fi desemnat la origine două ființe divine distincte (ceva în genul lui Uranos și Zeus), cf. *Le dieu du sol dans l'ancienne religion chinoise* („Rev. Hist. Relig.", 1901, voi. 43, p. 125-146). Despre Chang-ti, vezi și N. Soderblom, *Das Werden des Gottesglaubens* (Leipzig, 1916), p. 224 sq., care pune admirabil în evidență însușirile non-naturiste ale anticului zeu chinez. Vezi: W. Eberhard, „Anthropos", voi. 37<sup>0</sup>, 1942-1945, p. 977, asupra lucrărilor recente. Cf. R. Pettazzoni, *L'onnisienza di Dio*, p. 400 sq.

Despre relațiile preistorice între proto-turci și Orientul Apropiat: Max Ebert, *ReaUexikon der Vorgeschichte*, voi. XIII, p. 60 sq.; G. Hermes, *Das gezähmte Pferd im alten Orient* („Anthropos", voi. 31, 1936, p. 364-394); W. Amschler, *Die ältesten Funde des Hauspferdes* („Wiener Beiträge", IV, p. 498-516); E. Herzfeld, *Völker und Kulturzusammenhänge im Alten Orient* („Deutsche Forschung", H.5. Berlin, 1928, p. 33-67), spec. p. 39 sq.; W. Koppers, *Urturkentum und Urindogermanentum im Lichte der völkercundlichen Universalgeschichte* („Beleiten", nr. 20 den ayrı basım, Istanbul, 1941, p. 481-525), p. 488 sq. Vezi și A. M. Tallgren, *The Copper Idols from Calich and their Relatives* („Studia Orientalia", I, 1925, p. 312-341).

Despre raporturile între proto-turci și indo-europeni, vezi stadiul problemei în două ample memorii ale lui W. Koppers, *Die Indogermanenfrage im Lichte der historischen Völkerkunde* („Anthropos", voi. 30, 1935, p. 1-31), spec. p. 10 sq.; și *Urturkentum, passim*. în același sens, O. Schrader, *ReaUexikon der indogermanischen Altertumskunde*, II (ed. a II-a), 1929, p. 24. Cf. și Alfons Nehring, *Studien zur indogermanischen Kultur und Urheimat* („Wiener Beiträge", voi. IV, p. 9-229), spec. p. 13 sq.; p. 93 sq. etc. împotriva, J. W. Hauer, *Zum gegenwärtigen Stand der Indogermanischenfrage* („Archiv für Religionswissenschaft", voi. 36, 1939, p. 1-63), spec. p. 14 sq. Vezi și W. Schmidt, *Rassen und Völker in Vorgeschichte des Abendlandes*, voi. II (Luzern, 1946), p. 171 sq., 192 sq., 208 sq.

Indo-europenii (protoistorie, lingvistică, cultură): H. Hirt, *Die Indogermanen*, I—II (Strasbourg, 1905-1907); O. Schrader, *ReaUexikon der indogermanischen Altertumskunde* (ed. a II-a, Berlin-Leipzig, 1917, 1929); G. Gordon Childe, *The Aryans* (London, 1926); *id.* *Germanen u. Indogermanen Festschrift für Hermann Hirt I—II* (Heidelberg, 1932-1934); W. Koppers, *Die Indogermanenfrage im Lichte der historischen Völkerkunde* („Anthropos", voi. 30, 1935, p. 1-31); A. Nehring, *Studien zur indogermanischen Kultur und Urheimat* („Wiener Beiträge", voi. IV, p. 9-229); J. W. Hauer, *Zum gegenwärtigen Stand der Indogermanenfrage*; G. Dumézil, *Le nom des Arya* („Rev. Hist. Rel.", 1941, nr. 363, p. 36-59). Vezi, în prezent, P. Bosch-Gimpera, *Les Indo-Europeens. Problemes archeologiques* (trad. de R. Lantier, Payot, Paris, 1961).

Despre divinitatea Cerului la indo-arieni (\*Dieus, etc.): L. von Schrader, *Arische Religion, I. Einleitung. Der Altarische Himmels-gott* (Leipzig, 1914); P. Kretschmer, *Einleitung in die Geschichte der Griechischen Sprache* (Göttingen, 1896), p. 77 sq.; S. Feist, *Kultur. Ausbreitung und Herkunft der*

*Indogermanen* (Berlin, 1913), p. 319 sq. ; Georg Wilke,  
*Die Religion der Indogermanen in der archäologischer*  
*Betrachtung* (Manus-Bibliothek. nr. 31, Leipzig, 1923), p.  
107 sq.;

W. Koppers, *Die Religion der Indogermanen in ihren kuUw-historischen Bezie-hungen* („Anthropos", voi. 24, 1929, p. 1 073-1 089); *id.*, *Die Indogermanen-fiage*, p. 11 sq., 16 sq.; S. Sturtevant Hopkins, *Indo-ewopean Deiwos and Re-laied Works* (Philadelphia, 1932); A. Nehring, *Studien*, p. 195 sq. ; P. Kretschmer, *Dyaus. Zeus, Diespiter und die Abstrakta im indogermanischen* („Glotta", voi. 13, 1924, p. 101-114).

Despre *India vedică*: despre textele, traduceri și imensă bibliografie critică, vezi L. Renou, *Bibliographie vedique* (Paris, 1931), spec. p. 170 sq. Se vor citi întotdeauna cu profit cele trei volume pe care A. Bergaigne le-a consacrat acestei probleme: *La Religion vedique d'apres les hymnes du Rig-Veda* (Paris, 1878-1883). Expuneri exhaustive ale miturilor și credințelor, în A. Hille-brandt, *Vedische Mythologie*, ed. a II-a, voi. I—II (Breslau, 1927-1929) și A. B. Keith, *The Religion and Philosophy of the Veda und Upanishads*, 2 voi. (Har-vard Oriental Series, nr. 21-22, Cambridge, Mass.. 1925).

Despre *divinitățile arya* din Mitani: cf. stadiul problemei și o încercare de interpretare în sensul tripartitei funcționale, în G. Dumézil, *Naissance d'archanges* (Paris, 1945), p. 15 sq.

Despre *Varuna*: H. Guntert, *Der arische Weltkonig und Heiland* (Halle, 1923), p. 97 sq. ; G. Dumézil, *Ouranos-Varuna* (Paris, 1934); *id.* . *Mitra-Varuna* (Paris, 1940). Cf. B. Geiger, *Die Amesa Spentas* (Wien, 1916); Sylvain Devl, *La doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas* (Paris, 1898); E. W. Hopkins, *Epic Mythology* (Strasbourg, 1920). P. Kretschmer crede, fără a avea dreptate, că Varuna provine din hititul Arunash și e pătruns de noțiuni asianice și babiloniene. Cf. *Varuna und die Urgeschichte der Inder* („Wiener Zeitschrift f. die Kunde des Morgenlandes", voi. 33, p. 1 sq.). Despre Varuna „legătorul", cf. M. Eliade, *Les „dieux lieurs" et le symboUsme des noeuds* („Rev. Hist. des Rebgions", t. 134, 1947-1948, p. 5-36) și republicat în *Images et symboles* (Paris, 1952), cap. III.

Mitul indo-european al unui cer de piatră care se unește cu pământul, mit reconstituit de H. Reichelt, *Der steinerne Himmel* („Indogerm. Forsch.", voi. 32, 1913, p. 23-57), nu este atestat în texte (cf. E. Benveniste, L. Renou, *Vrtra et Vrthragna*, Paris, 1935, p. 191, n. 3).

Despre Iran: texte, expunere de ansamblu, critică și bibliografie, în R. Pet-tazzoni, *LaReligione di Zarathustra* (Bologna, 1920); Louis H. Gray, *The Foundations of the Iranian Religions* (Bombay, 1929, Cama Oriental Institute); E. Benveniste, *The Persian Religion According to the Chief Greek Texts* (Paris, 1929); E. Benveniste, L. Renou, *Vrtra et Vrthragna* (Paris, 1935); H. S. Nyberg, *Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdeennes* („Journal Asiatique", aprilie-iunie, 1929, p. 193-310, iulie-sept. 1931, p. 1-124; oct.-dec. 1931, p. 193-244); *id.*, *Die Religionen des Alten Iran* (trad. Schaefer, Leipzig, 1938), Geo Widengren,

*Hochgottglaube im Alten Iran* (Uppsala, 1938); Georges Dumézil, *Naissance d'archanges* (Paris, 1945).

Despre *Varuna-Ahura Mazda*: Oldenberg, *Varuna und die Adityas* (Zeit-schrift d. deutsch. morgen. Gesell.", voi. 50, 1896, p. 43 sq.); A. Meillet, *La religion indo-européenne* (republicată în *Linguistique historique et linguistique générale*, Paris, 1921, p. 323 sq.); Ahura Mithra: G. Dumézil, *Mitra-Varuna* (Paris, 1940), p. 59 sq.; *Naissance d'archanges*, p. 30 sq.; J. Hertel, *Die Sonne und Mithra im Awesta* (Dissipzig, 1927). Cf. Otto Paul, *Zur Geschichte der irani-schen Religionen* (Archiv f. Religionswissenschaft", voi. 35, 1940, p. 215-234, împotriva opiniilor lui H. S. Nyberg; în aceleași sens, W. Wüst, *ibid.*, p. 234-249). Vezi și Betty Heimann, *Varuna-Rta-Karma* [Festgabe H. Jacobi, p. 201-214).

Despre *religia grecilor antici* există o carte care valorează cât o bibliotecă: A. B. Cook, *Zeus. A study in ancient Religion*, 3 voi. în 5 tomuri (Cambridge, 1914, 1925, 1940). Cf. pentru o vedere de ansamblu, Martin P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, I (München, 1941); despre Zeus, divinitatea-Tată, cf. G. Calhoun, *Zeus the father in Homer* (Transactions of the American Association of Philology", voi. 66, 1935); M. P. Nilsson, *Vater Zeus* (archiv f. Religionswissenschaft", voi. 35, 1938, p. 156 sq.). Despre mitul lui Uranos: G. Dumézil, *Ouranos-Varuna* (Paris, 1934); W. Staudacher, *Die Trennung von Himmel u. Erde. Ein vorgriechischer Schöpfungsmythus bei Hesiod und den Orphikern* (Tübingen, 1942).

Despre *religia romanilor*, cf. G. Dumézil, *Jupiter, Mars, Quirinus* (Paris, 1941) și *Naissance de Rome*, cap. I (Paris, 1944); Cari Koch, *Der römische Jupiter* (Frankfurt am Main, 1937).

Un expozeu de ansamblu asupra *vechilor religii germanice*, cu o largă bibliografie critică, a fost realizată de Jan de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*, I—II (Berlin, Leipzig, 1935, 1937, ed. a II-a, 1956-57). Admirabile analize ale miturilor suveranității și ale miturilor războinicilor, în mica scriere a lui G. Dumézil, *Mythes et dieux des Germains* (Paris, 1939, ed. a II-a, 1959). Vezi și Ernst Tonnelat, *Les religions des Celtes, des Germains et des anciens Slaves* (Mâna", Paris, 1948, voi. III, p. 323 sq.). O penetrantă critică a diverselor orientări moderne în interpretarea religiilor germanice și o încercare constructivă de a integra studiul acestor religii în metoda istorico-culturală a școlii de la Viena, aflăm în cele două studii ale lui Alois Closs, *Neue Probleme der germanischen Religionsgeschichte* (Anthropos", voi. 29, 1934, p. 477-196) și *Die Religion des Semnonenstammes* (Wiener Beiträge", IV, p. 448-673). Vezi, de asemenea, același autor: *Die Religion der Germanen in ethnologischen Sicht* (în: *Christus und die Religionen der Erde*, 1951, voi. II, p. 267-363). Cf., de asemenea, Hildebrecht Hommel, *Die Hauptgottheiten der Germanen bei Tacitus* (Archiv f. Religionswissenschaft", voi. 37, p. 144 sq.); R. Much, *Die Germania des Tacitus* (Heidelberg, 1937); R. Pettazzoni, *Regna-tor omnium deus* (Studi e Materiali di Storia delle Religioni", voi. 19-20, 1943-46, p. 142-156); Otto Hofler, *Germanische Sakralkönigtum*, voi. I, 1952.

Despre *Taranis*, cf. Cari Clemen, *Die Religion der Kelten* (Archiv f. Relig.", voi. 37, 1941), p. 122; P.



Lambrechts, *Contributions à l'étude des divinités celtiques* (Brugge, 1842), p. 54 sq.

Despre *Peron*: V. J. Mansikkka, *Die Religion der Ostslaven* (I, Helsinki, 1922, F. F. C., nr. 43), p. 30-34, 54-57, 60-65, 379 sq.; A. Bruckner, *Mitologia slavă* (Bologna, 1923), p. 58 sq. (care derivă, p. 69, Perkun-Perun, de la numele stejarului). L. Niederle, *Manuel de l'antiquité slave*, II (Paris, 1926), p. 138 sq.; B. O. Unbegaun, *Les religions des Celtes, des Germains et des anciens Slaves*, (Mana\*, voi. III, 1948, p. 405-407).

Cf. de asemenea, A. H. Krappe, *Les Peleïades* (Revue Archeologique", t. 36, 1932, p. 77 sq.); Jane Harrison, *Themis* (ed. a II-a, Cambridge, 1927), p. 94 sq.

Despre *Indra*, vezi și E. Washburn Hopkins, *Indra as God of Fertility* (Journal of American Oriental Society", voi. 36, p. 242-268); Jarl Charpentier, *Indra. Ein Versuch der Aufklärung* (Le Monde Oriental, Uppsala, 1931, voi. 25, p. 1-28). E. Benveniste, L. Renou, *op. cit.*, p. 184 sq.; P. Kretschmer (Kleinasiatische Forschungen", I, 1929, p. 297 sq.) considera a fi descoperit în hititul *innara* modelul indo-iranianului, *indra*, dar Sommer a dovedit că e vorba, de fapt, de o zeită hitită, *Inara* (cu un - n -, cf. E. Benveniste, L. Renou, p. 186). J. Przyluski, *Inara et Indra* (Revue de l'histoire ancienne", voi. 36, p. 142-146) consideră că *Indra* vedică și *Inara* hitită ar putea ocupa un loc într-o serie de divinități bisexuate, care sînt echivalente ale Marii Zeite: Venus herma-phrodita. Fortuna barbata, Zervān, Kālā" (*Op. cit.*, p. 146). Dar această viziune este prea sumară; nu este sigur că Marea Zeită a fost înlocuită printr-un Mare Zeu în panteonul popoarelor semitice și indo-europene" (p. 142); androginia divină nu este întotdeauna un fenomen secundar (cf. par. 160); herma-froditismul ritual nu se expbă prin cultele hibride, intermediare între cel al unei Mari Zeite și cel al unui Mare Zeu etc.

Vezi, de asemenea, V. Machek, *Name und Herkunft des Gottes Indra* (Archiv Orientalni", voi. 12, 1941, nr. 3-1); G. Dumezil, *Tarpeia* (1947), p. 117 sq. Abundente referințe la *Indra* ca zeu al fecundității, in J. J. Meyer, *Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation*, voi. I—III. (Zurich-Leipzig, 1937), spec. voi. III, 164 sq.

Despre *divinitățile cerești* în religiile mesopotamiene, cf. lucrările de ansamblu ale lui B. Meissner, *Babylonien und Assyrien*, I—II. (Heidelberg, 1920-1925), E. Dhorme, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens* (Paris, 1907); *id.*, *La religion assyro-babylonienne* (Paris, 1910); *id.*, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie* (coli. Mana", II, Paris, 1945, cea mai bună expunere existentă pînă acum); Giuseppe Furlani, *La religione babilonese-assira*, I, II (Bologna, 1928-29, cu o bibliografie exhaustivă); Charles Jean, *La religion sumerienne d'après les documents sumériens antérieurs à la dynastie d'Isin* (Paris, 1931); S. N. Kramer, *Sumerian Mythology* (Philadelphia, 1944, ed. a II-a, New York, 1961); G. Furlani, *La religione degli Hittiti* (Bologna, 1936); René Dussaud, *Les religions des Hittites et des Hourrites, des Phéniciens et des Syriens* (coli. Mana", II, p. 333-414).

Vezi și W. H. Ward, *The Seal Cylinders of Western Asia* (Washington, 1910); A. Gotze, *Kleinasiens. Kulturgeschichte des Alten Orients*, III, 1 (München, 1933).

Despre elementele de unitate între pre-semiții și pre-indo-europenii din Asia Mică și Egeea și populațiile pre-ariene ale Indusului, cf. lucrările sugestive, dar nu totdeauna convingătoare ale lui B. Hrožny, *Die älteste Völker-*

wanderung u. die protoindische Zivilisation (Praga, 1939); *Die älteste Geschichte Vorderasiens* (Praga, 1940) și studiile publicate în: „Archiv Orientalni”, 1941 sq. Cf., de asemenea, *Histoire de VAsie anterieure, de Vindè et de la Crete* (Payot, Paris. 1946).

Despre zeu furtunii în Orientul Apropiat și relațiile lor cu taurul, cu Marea Mamă etc, cf. L. Malten, *Der Stier in Kuli und mythischen Bild* („Jahrbuch des deutschen archäologischen Instituts”, voi. 43, 1928, p. 90-139); E. Otto, *Beiträge zur Geschichte der Stierkultus in Aegypten* (Leipzig, 1938); Ch. Autran, *La prehistoire du christianisme*, I (Paris, 1941), p. 39 sq.; A. Namitok, *Zeus Osogoa* („Rev. Hist. Rel.”, 1941, nr. 364, p. 97-109, spec. p. 102, n. 4 și 103, n. 6 (despre recente descoperiri de figurine tauromorfe în India etc.)); E. Dromme, *Les religions de Babylonie*, p. 96 sq.; H. Schlobies, *Dos akkadische Wettergott in Mesopotamien* (Leipzig, 1925); G. Furlani, *La frusta di Adad* („Rendiconti d. Accad. dei Lincei”, Classe di scienze morali, 1932, p. 574-586); K. Tallquist, *Akkadische Gotterepitheta* (Helsinki, 1938), p. 246 sq.; Rene Dus-saud, *La mythologie phenicienne d'apres les tablettes de Ras Shamra* („Rev. Hist. Rel.”, 1931, t. 104, p. 353-408); id., *Le sanctuaire et les dieux pheniciens de Ras Shamra* (ibid., 1932, t. 105, p. 245-302); id., *Le vrai nom de Ba'al* (ibid., 1936, t. 113, p. 5-20); id., *Les decouvertes de Ras Shamra et Vancien Testament* (ed. a II-a, Paris, 1941), id., *Peut-on identifier VApoUon de Hierapolis?* („Rev. Hist. Rel.”, 1942<sup>3</sup>, nr. 368, p. 128-149), spec. p. 138 sq.; Ditlef Nielsen, *Ras Shamra. Mythologie und biblische Theologie* (Leipzig, 1936); A. Namitok, *Le nom du dieu de l'orage chez les Hittites et les Kassites* („Rev. Hist. Rel.”, iulie-august, 1939, p. 21 sq.); Ivan Engnell, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East* (Uppsala, 1943), p. 123. Iconografia lui Hadad și Teshup: H. Gressmann, *Altorientalische Bilder zum Alten Testament* (ed. a II-a, Berlin-Leipzig, 1926-1927); nr. 317, 326, 330, 335, 339, 340, 345; G. Contenau, *Manuel d'archeologie orientale* (Paris, 1927 sq.), voi. I, p. 206, fig. 129, voi. II, p. 942; H. Demircioglu, *Der Gott auf dem Stier. Geschichte eines religiosen Bildtypus* (Berlin, 1936).

Despre *Jupiter Dolichenus*. A. B. Cook, *Zeus*, voi. I (1941), p. 605-633; Fr. Cumont, *Etudes syriennes*, p. 173-202; A. H. Kan, *Jupiter Dolichenus*, (Leyda, 1943).

Despre religia vechilor egipteni, cf. A. Rusch, *Die Entwicklung der Himmelsgottin Nut zu einer Todesgotttheit* (Leipzig, 1922); G. A. Wainwright, *The-sky-religion in Egypt* (Cambridge, 1938); Ch. Autran, *Laflotte à Venseigne du Poisson* (Paris, 1938); H. Junker, *Die Gotterlehre vom Memphis* (Berlin, 1940); p. 25 sq.; despre zeul ceresc Our (i>r.)

Despre *tunet* ca Fiintă Supremă la triburile nord-americeane, W. Schmidt, *Ursprung*, voi. II, p. 55, 62, 71, 228 sq., 299 sq.; pasărea-tunet în mitologia nord-americană, ibid., p. 635 sq.; în mitologia africană, J. G. Frazer, *The Worship of Nature*, p. 155; cf. Rendel Harris, *Boanerges* (Cambridge, 1913), p. 13 sq.; Stith Thompson, *Motif-Index of folk-literature*, voi. I (Helsinki, 1932), p. 80 sq.; Knut Tallquist, *Hunnelsgegenden und Winde. Eine semasiologische Studie* („Studia Orientalia”, Helsinki, 1933, voi. II).



Fr. Kern a încercat să precizeze procesul mitic care transformă zeul ceresc al popoarelor pastorale într-un zeu al furtunii, cf. *Die Welt, worein die Griechen traten* („Anthropos”, voi. 24, 1929, p. 167-219), spec. p. 179 sq. W. Schmldt a urmărit același proces (numit de el ipostaza zeului Universului în zeul atmosferei) la diverse grupuri de eschimoși [*Ursprung*, III, p. 505).

Despre suveranitatea lui Jahve, o bogată bibliografie în lucrarea lui A. Gra-bar. *La theme religieux des fresques de la synagogue de Doura* („Rev. Hist. Rel.”, 1941, nr. 363, p. 27, n. 1). Despre epifaniile atmosferice ale lui Jahve, cf. A. Dupont-Sommer, *Nubes tenebrosa et illuminans noctem* (*ibid.*, 1942-1943, nr. 365, p. 5-31); „gloria” lui Jahve, *ibid.* p. 18 sq. și nota 1.

Materiale și bibliografie despre mitul creației la iranieni și germani: A. Chris-tensen. *Le premier homme et le premier roi dans l'histoire legendaire des Ira-niens*, 2 voi. (Uppsala, 1918, 1931); H. Guntert, *Der arische Weltkonig und Heiland* (Halle, 1923); Fr. B. Schroder, *Germanische Schdpfungsmythen* („Germ-Roman. Monatsschrift”, voi. 19, 1931, p. 1-26, 81-99); Fr. Bortzler, *Ymir, Ein Beitrag zu den Eddischen Welterschopfungsvorstellungen* („Archiv f. Re-ligionswiss.”, voi. 33, 1936, Heft 3<sup>1</sup>); W. Koppers, *Das magische Welterschop-fungsmysterium bei den Indogermanen* [*Van Ginneken-Festschrift*, p. 149-155, Paris, 1937).

Din bogata bibliografie despre *Aăvamedha*, despre sacrificiile de cai și despre divinitățile cu înfățișare de cal sau călare pe cal ale indo-europenilor, menționăm: P. Dumont, *L'Acvamedha* (1927); J. v. Negelein, *Das Pferd im Ari-schen Altertum* (Konigsberg, I, Pr. 1903); L. Malten, *Das Pferd im Totenglauben* („Jahrbuch des kaiserlich deutschen archäologischen Instituts, XXIX, Berlin, 1914, p. 179-256); R. Hindringer, *Weiheross und Rossweihe* (Munchen, 1932); W. Koppers, *Pferdeopfer und Pferdekult der Indogermanen* („Die Indogermanen und Germanenfrage”, Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik”, Jahrgang, IV, Salzburg-Leipzig, 1936, p. 279-411); R. Bleichsteiner, *Rossweihe u. Pferderennen im Totenkult der Kaukasischen Volker* (*ib.*, p. 413-495); contra tezei lui W. Koppers, cf. Hauer, „Archiv f. ReBgg>ns”, voi. 36, 1939, p. 23 sq.; J. Wiesner, *Fahren und Reiten in Alteuropa und im Alten Orient* („Der Alte Orient”, 38, 1939, Heft 3/4); *id.*, *Fahrende und Reisende Gotter* („Archiv f. Relig.”, 37, 1941, p. 36-46). Cf. W. Schmidt. *Rassen und Volker*, voi. II, p. 102 sq.

Cf., de asemenea, lucrările deja menționate ale lui G. Hermes, *Das ge-zähmte Pferd im neolMschen n. Fruhbronzezeitlichen Europa?* („Anthropos”, 30, 1935, p. 805-823; 31, 1936, p. 115-129); *id.* *Das gezähmte Pferd im alten Orient* („Anthropos”, 31, 1936, p. 364-394); Fr. Fior, *Das Pferd und seine kul-turgeschichteUche Bedeutung* („Wiener Kulturhistorische Studien”, voi. I, 1930). în legătură cu prezența calului în cult în Asia Mică, vezi Rostovtzeff, „Syria”, voi. XII, p. 48 sq. în ceea ce privește China și Japonia, vezi Ed. Erkes, *Das Pferd im alten China* („Toung Pao”, voi. 36, 1940-41); R. H. Van

Gubk *Ha-yagrwa*. *The mantrayānic aspects of horse cult in China and Japon* (Leiden, 1935), spec. p. 41 sq. Vezi, în prezent, Franz Hancar, *Das Pferd in prähistori-scher undfrüher historischer Zeit* (Wien, 1956), spec. p. 536 sq.

Despre Asvini, Dioscuri și Gemeni, etc.: H. Guntert, *Der arische Weltkönig*, p. 253 sq.; Rendel Harris, *The Cult of Heavenly Twins* (Cambridge, 1906); S. Eitrem, *Die Götter Zwillinge bei den Griechen* (Christiania, 1902); A. B. Cook, *Zeus*, II, p. 1 003 sq.; F. Chapouthier, *Les dioscules au service d'une déesse* (Paris, 1935); A. B. Keith, *Indian Mythology* (Boston, 1917), p. 30 sq.; A. H. Krappe, *Mythologie Universelle*, p. 53-100; *id.*, *La légende des Harlungen* (in *Etudes de mythologie et de folklore germanique*, Paris, 1928, p. 137-174); L. Sternberg, *Der antike Zwillingenkult im Lichte der Etimologie* („Zeitschrift f. Etimologie", vol. 61, 1929, p. 152-200); *id.*, *Der Zwillingenkult im China u. die indischen Evnfldsse* („Baessler Archiv", vol. 13, 1929, p. 31-46); J. von Negelein, *Die abergläubische Bedeutung der Zwillingengeburt* („Archiv f. Religion", vol. 5, 1906, p. 271-273); A. van Gennep, *Tabou et totemisme à Madagascar* (Paris, 1911), p. 176.

Despre sacralitate și simbolismul Muntelui, simbolismul centrului", etc.: Ch. Autran, *La Flotte à l'enseigne du Poisson* (Paris, 1939), p. 31 sq.; R. Dus-saud, *Decouvertes*, p. 100; A. Jeremias, *Handbuch der aUorientalischen Geisteskultur* (ed. a II-a, Berlin, 1929), p. 130 sq.; M. Eliade, *Cosmologie și alchimie babiloniană* (București, 1937), p. 26 sq.; *id.*, *Le chamanisme*, p. 235 sq.; *id.*, *Images et symboles* (Paris, 1952), cap. I; Kirfel, *Die Kosmographie der Inder* (Bonn-Leipzig, 1920); U. Holmberg, *Der Baum des Lebens* (Helsinki, 1923), p. 33 sq.; E. Burrows, *Some Cosmological Patterns in Babylonian Religion* (in: S. H. Hooke, *The Labyrinth*, London, 1935), p. 43 sq.; Th. Dombart, *Der Sa-kräturn, I Teit Ziqqurat* (München, 1920); *id.*, *Der babylonische Turm* (Leipzig, 1930); M. Jastrow, *Sumerian and Akkadian Views of Beginnings* („Journal of the American Oriental Society", 1917, vol. 36, p. 274-299); E. Douglas Van Buren, *Mountain Gods* („Orientalia", Roma, vol. 12, 1943, nr. 1-2).

Despre simbolismul ascensiunii (trepte, scări etc):

Egipt: Wallis Budge, *From Fetish to God in Ancient Egypt* (Oxford, 1934), p. 346; *id.*, *The Mummy* (ed. a II-a, Cambridge, 1925), p. 324, 327; R. Weill, *Le Champ des Roseaux et le Champ des Offrandes dans la religion funéraire et la religion générale* (Paris, 1936); Max Muller, *Egyptian Mythology* (Boston, 1918), p. 176; M. Ebade, *Le chamanisme*, p. 415 sq.

India: A. Coomaraswamy, *Svayamāirnnā-JanuaCoeU* („Zalmoxis", II, 1939, p. 1-51); M. Eliade, *Durohana and the „Waking Dream"* (in *Art and Thought*, a volume in honour of the late Dr. Ananda K. Coomaraswamy, Dondra, 1947, p. 209 sq.).

Polinezia: Sir George Grey, *Polynesian Mythology and Ancient Traditional History of the New Zealanders* (Auckland, 1929), 42 sq.; Nora K. Chadwick, *The Growth of Literature* (Cambridge, 1940), III, 273, sq.

R. Pettazzoni, *The Chain of Arrows, the Diffusion of a Mythical Motive* („Folklore", col. 35, p. 151 sq.); *id.*, *Saggi* p. 63 sq.

Oceania: Roland Dixon, *Oceanic Mythology* (Boston, 1916), p. 139, 293 sq.; Nora K. Chadwick, III, p. 481.

Africa: Alice Werner, *Afrikan Mythology* (Boston, 1925), p. 135 sq.

America: H. B. Alexander, *Latin American Mythology* (Boston, 1924), p. 271, 308; Stith Thompson, *Tales of the*



*North American Indian* (Cambridge, Mass., 1929), p. 283,  
332 sq.

Despre motivul ascensiunii, cf. S. Thomson, *Motif-Index of Folk-Literature*, voi. III (Helsinki, 1934), p. 7-10; M. Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (Payot, 1951), p. 423 sq.

Despre sacrificiul calului la turco-mongoli și simbolismul ascensiunii la altaici etc. : V. V. Radlov, *Aus Sibirien. Lose Blätter aus dem Tagebuche eines reisenden Linguisten*, I, II (Leipzig, 1844), p. 19 sq. ; M. A. Czaplicka, *Aboriginal Siberia* (Oxford, 1914); Uno Holmberg-Harva, *Der Baum des Lebens* [JYn-nales Academiae Scientiarum Fennicae", Helsinki, 1923; *id.* *Die Religion der Tcheremissen* (Parvoo, 1926), p. 108 sq.), *id.*, *Die religiösen Vorstellungen der aUaischen Völker* (Helsinki, 1938); Mehmed Kopruluzade, *Irifluence du chamanisme turco-mongol sur les ordres mystiques musulmans* (Istanbul, 1929); Nora K. Chadwick, *Shamanism among the Tatars of Central Asia* («Journal of the Royal Anthropological Institute", voi. 66, 1936, p. 75 sq.); M. Eliade, *Le chamanisme*, p. 175 sq.

## CAPITOLUL III SOARELE ȘI CULTELE SOLARE

**36. Hierofanii solare și raționalism.** — Sa crezut odinioară, în timpurile eroice ale istoriei religiilor, că întreaga umanitate a cunoscut cultul soarelui. Primele lucrări de mitologie comparată îi descopereau — pretutindeni, s-ar putea spune — vestigiile. Totuși, încă din 1870, un etnolog ca A. Bastian observa că acest cult solar nu se întâlnește, de fapt, decât în câteva regiuni ale globului. O jumătate de secol mai târziu, Sir James Frazer, reluând problema în cadrul minuțioaselor sale anchete asupra adorației Naturii, va remarcă (*The Worship of Nature*, p. 441) inconsistența elementelor solare în Africa, Australia, Me-lanezia, Polinezia și Micronezia. Aceeași inconsistență se verifică, cu câteva excepții, în cele două Americi. Numai în Egipt, în Asia și Europa arhaică ceea ce sa numit „cultul soarelui” s-a bucurat de o favoare ce a putut deveni, ocazional, în Egipt de pildă, o adevărată preponderență.

Dacă se ține seama că de cealaltă parte a Atlanticului cultul solar s-a dezvoltat numai în Peru și Mexic, adică la singurele popoare americane „civilizate” și singurele care atinseseră nivelul unei autentice organizații politice, se poate distinge o anumită concordanță între supremația hierofaniilor solare și destinele „istorice”. S-ar zice că soarele predomină acolo unde, datorită regilor, eroilor, imperiilor, „istoria este în mers”. Multe alte ipoteze, uneori pur fanteziste, au fost prezentate pentru a justifica acest paralelism între supremația cultelor solare și răspîndirea civilizației istorice. Unii autori au mers pînă la a vorbi de „Fii ai Soarelui” care ar fi răspîndit, pretutindeni, în cursul unor nesfîrșite călătorii și migrațiuni, cultul soarelui și, totodată, principiile esențiale ale civilizației. Vom lăsa deoparte, așa cum am făcut și pînă acum chestiunea „istoriei”. Ne mărginim să constatăm că, spre deosebire de figurile de structură celestă, ale căror urme le-am întâlnit aproape peste tot, figurile divine solare sînt rare.

Vom reveni îndată la acestea din urmă. Dar trebuie mai întîi să prevenim o eroare de perspectivă care ar putea deveni viciu de metodă. Vrem să amintim, pe de-o parte, că figurile divine solare (zei, eroi etc.) nu epuizează hierofaniile solare, tot așa cum nici celelalte figuri nu-și epuizează hierofaniile respective. Pe de altă parte, trebuie să se știe că 'spre deosebire de celelalte hierofanii cosmice, precum

Luna și Apele, sacralitatea exprimată prin hierofaniile solare nu este întotdeauna *transparentă* pentru spiritul occidental modern. Mai exact, ceea ce îi apare acestuia transparent și prin urmare ușor accesibil dintr-o hierofanie solară, nu este, cel mai adesea, decât reziduul unui lung proces de eroziune raționalistă, reziduu care ne parvine, fără să știm, pe calea limbajului, obiceiurilor și culturii. Soarele a sfârșit prin a deveni unul din locurile comune ale „experienței religioase indistincte”, în chiar măsura în care simbolismul solar sa văzut redus la un conglomerat banal de automatisme și clișee.

Nu intră în intenția noastră explicarea schimbărilor care au afectat, în experiența omului modern, însăși structura hierofaniei solare. Nu vom încerca să definim în ce măsură importantul rol astronomic și biologic recunoscut soarelui în cursul ultimelor secole nu numai că a modificat poziția omului modern față de acest astru și raporturile de experiență directă pe care le poate întreține cu el, dar a alterat însăși structura simbolismului solar. Vom releva doar un fapt: orientarea activității mentale, pornind de la Aristotel, a contribuit în mare măsură la tocirea receptivității noastre față de *totalitatea* hierofaniilor solare. Cazul Lunii ne dovedește însă că această nouă orientare mentală nu abrogă cu necesitate posibilitatea experienței hierofanice în ea însăși. Într-adevăr, nimeni nu va susține că un om modern este *ipso facto* impermeabil la hierofaniile lunare. Dimpotrivă, coerența simbolurilor, miturilor și riturilor lunare nu i se înfățișează cu mai puțină transparentă lui, decât unui reprezentant al civilizațiilor arhaice. Poate că această afinitate a celor două structuri mentale („primitivă” și „modernă”) în fața manifestărilor modurilor lunare ale sacralului se explică prin supraviețuirea, pînă și în orizontul mentalității celei mai raționaliste, a ceea ce s-a numit „regimul nocturn al spiritului”. Luna s-ar adresa unui strat al conștiinței umane pe care nici raționalismul cel mai corosiv nu este în stare să-l atace.

Așa cum se știe, „regimul diurn al spiritului” este dominat de simbolismul solar, adică, în mare parte, de un simbolism care, dacă nu este întotdeauna factice, este adesea rezultatul unei deducții raționale. Ceea ce nu înseamnă că orice element rațional al hierofaniilor solare ar fi, prin aceasta, tardiv sau artificial. Am avut prilejul să vedem că „rațiunea” nu era absentă din hierofaniile cele mai arhaice, că ex-| periența religioasă nu este incompatibilă *a priori* cu inteligibilitatea. Tardivul și artificialul sînt produsul întîietății *exclusive* a rațiunii. Căci viața religioasă — adică, pentru a ne opri la o definiție sumară, experiența kratofaniilor, hierofaniilor și a teofaniilor — mobilizează viața omului în întregul ei și ar fi himerică încercarea de a stabili pereți despărțitori între diferitele regiuni ale spiritului. Hierofaniile arhaice ale Soarelui constituie, în această privință, un exemplu excelent. După cum vom vedea, ele revelează o anumită *înțelegere globală a realului*, fără a permite revelarea, în același timp, a unei structuri coerente și inteligibile a *sacralului*. Dar această inteligibilitate n-ar putea fi redusă la o serie de „adevăruri raționale” evidente și nici la o experiență ne-

hierofanică. Să dăm un exemplu: deși raporturile dintre soare și tenebre sau dintre soare și morți, ori binomul specific indian „soare-șarpe” se bazează pe o cuprindere totală a vieții și a realității, nu urmează că ele sînt transparente dintr-o perspectivă pur raționalistă.

**37. Solarizarea Ființelor Supreme.** — Am menționat în capitolul precedent (par. 17) tendința Ființelor Supreme de structură celestă de a se retrage din prim planul vieții religioase și a ceda locul unor forțe magico-religioase sau unor figuri divine mai active, mai eficace și, în general, în legătură mai directă cu „Viața”. Într-adevăr, ceea ce s-a numit trindăvia Ființelor Supreme uraniene se reduce, în ultimă analiză, la aparenta lor indiferență față de vicisitudinile, tot mai complicate, ale vieții umane. Din motive de apărare (împotriva forțelor adverse, farmecelor etc.) și de acțiune (nevoia de a-și asigura subzistența prin magia fertilității etc.) omul se simte tot mai mult atras spre alte „forme” religioase, de care descoperă treptat că este tot mai dependent: strămoși, eroi civilizatori, Mari Zeite, forțe magico-religioase (*mana* etc), centre cosmice de fecunditate (Luna, Apele, Vegetația etc), în acest sens, am notat fenomenul — general în aria indo-mediteraneană — de înlocuire a Figurii Supreme uraniene cu un zeu atmosferic și fecundator, adesea soțul sau numai acolitul inferior al Marii Mame telurice-lunare-vegetale, iar, uneori, Tatăl unui „zeu al vegetației”.

Trecerea de la „Creator” la „Fecundator”, alunecarea de la atotputernicia, transcendența, impasibilitatea uraniană la dinamismul, intensitatea și dramatismul figurilor atmosferice-fertilizante-vegetale sînt semnificative. Ele lasă să se înțeleagă că unul din factorii principali ai degradării concepțiilor despre divinitate, mai evident în societățile agricole, este importanța tot mai copleșitoare a valorilor vitale, a „Vieții”, în orizontul omului economic. Și, pentru a ne limita la aria indo-mediteraneană, este interesant de constatat că zeii supremi mesopotamieni cîmulează frecvent prestigiile fecundității cu prestigiile lor solare. Marduk este doar unul din exemple (a se vedea H. Frank-fort. *Irak*, I, p. 6), dar cel mai ilustru. Situația se repetă și cu alți zei de același tip, adică cu zei pe care să parvină la supremație. S-ar putea chiar spune că aceste divinități ale vegetației vădesc coexistența unor atribute solare, în măsura în care elementele vegetale figurează în mistica și mitul suveranității divine (cf. J. Engnell, *Divine Kingship*, p. 21 sq., 54 sq.).

Evident, această joncțiune a elementelor solare și vegetale se explică prin rolul extraordinar al Suveranului, atât pe plan cosmic, cît și pe plan social, în acumularea și distribuirea „Vieții”. Astfel, solarizarea progresivă a divinităților cerești corespunde aceluiași proces de eroziune care a dus, în alte contexte, la transformarea acestor divinități cerești în zei atmosferici-fecundatori. La hitiți, de pildă, zeul ceresc se prezintă, deja în timpurile istorice, într-o stare foarte avansată de solarizare (cf. A. Gotze, *Kleinasiën*, p. 136) și în relație cu suveranitatea cosmico-biologică, înzestrat, deci, cu elemente „vegetale”

în conformitate cu formula: Zeu-Rege-Arbore al Vieții (cf. J. Engnell, p. 61).

Fenomenul este, de altfel, mult mai frecvent și mai vechi decât lasă să se întrevadă documentele orientale dominate, să nu uităm, de mistica suveranității. Astfel, straturile arhaice ale culturilor primitive trădează deja mișcarea de transfer a atributelor zeului uranian către divinitatea solară, precum și contopirea Ființei Supreme cu zeul solar. Curcubeul, considerat în numeroase locuri (par. 14) o epifanie uraniană, este asociat Soarelui și devine, la fuegieni, de pildă, „fratele soarelui” (W. Schmidt, *Ursprung*, II, p. 938). Cel mai adesea este vorba de legături de filiație între Zeul suprem de structură celestă și soare. Pentru pigmeii semang, ca și pentru fuegieni și boșimani soarele este „ochiul” zeului suprem (W. Schmidt, III, p. 1087. India vedică și alte medii ne vor oferi o desfășurare analoagă; a se vedea mai departe). La wiradjurii-kamilaroi din sud-vestul Australiei soarele este socotit Grogoragally în persoană, fiu al Creatorului și figura divină favorabilă omului (W. Schmidt, III, p. 841): dar, sub influența matriarhatului, desigur, Luna e considerată al doilea fiu al Ființei Supreme (*ibid.*, p. 844). Samoiezii văd în soare și lună ochii lui Num (-Cer): soarele este ochiul bun, lunajochiul rău (T. Lehtisalo, *Entwurf*, p. 16 sq.). Yurakii din tundră în regiunea Obdorsk, celebrează o mare sărbătoare iarna, la prima apariție a soarelui, dar îi oferă un sacrificiu lui Num, indice al caracterului, la început, ceresc al solemnității. La yurakii din regiunile împădurite (Wald-Yuraken), soarele, luna și „pasărea trăsnetului” sînt simbolurile lui Num; arborele de care se prind în chip de ofrandă capete de animale e numit „arborele soarelui”, deși, la origine, acest sacrificiu fusese privilegiul lui Num (A. Gahs, *Kopf-Schädel-und Lang-knochenopfer*, p. 240). La ciukci, soarele se substituie divinității supreme: principalele sacrificii sînt oferite duhurilor bune și, în special, luminii soarelui. După A. Gahs, introducerea cultului soarelui în tot nordul Asiei s-ar datora ciukticilor și yukagirilor.

**38. Africa, Indonezia.** - Solarizarea Ființei Supreme uraniene<sup>1</sup> este un fenomen destul de frecvent în Africa. La o serie întreagă de populații africane, „Ființa Supremă” este numită „Soare” (J. G. Frazer, *Worship*, p. 315 n. 1 și 2). Uneori, este cazul populației munsh, soarele trece drept fiul Ființei Supreme Awondo, iar Luna drept fiica sa (*ibid.*, p. 124). Populația ba-rotse face din soare „locuința” zeului Cerului, Niambe, și din lună, soția lui (*ibid.*, p. 170). În alte părți, asistăm

<sup>1</sup> Se întîmplă adesea ca „solarizarea” să se exercite direct asupra structurii Ființei Supreme ca atare, iar nu ca divinitate a Cerului. Dar, cum nu am abordat încă „formele” divine, vom insista cu precădere asupra procesului de solarizare a figurilor uraniene. Aceasta nu presupune însă nicidecum că aceste figuri ar fi singurele care reprezintă *prunele* forme divine personale cunoscute de istorie, nici că nu s-a putut trece direct, în alte cazuri, de la Ființa Supremă la divinitatea solară, fără intermediul Ființei Supreme uraniene.

la o asimilare a zeului ceresc cu soarele prin contopire: la luyi, de pildă, pentru care Niambe e soarele (*ibid.*, p. 173), sau la kavirondi, la care soarele se substituie cultului Ființei Supreme (*ibid.*, p. 279). Kaffii numesc și azi Ființa Supremă, Abo, ceea ce înseamnă totodată „Părinte” și „Soare”, și-l fac să se întrupeze în soare. Dacă ne raportăm la unul din cei mai recentți specialiști ai acestei populații, F. J. Bieber (*Kaffa*, II, Münster, 1923, p. 387 sq.), această solarizare este un fenomen tardiv, iar Abo era, la origine, un „Zeu al Luminii” sau un „Zeu al Cerului” (*Jähtgott oder Himmels-gott*).

Este interesant de constatat că, în cazul zeului suprem african, solarizarea nu reușește să-i mențină acestuia o actualitate influentă în viața religioasă. Astfel, la diferite populații bantu din Africa Orientală, în special la dșagga din Kilimandjaro, Ființa Supremă este Ruwa (termenul înseamnă „Soare”); el locuiește, de fapt, în soare, dar mai păstrează elemente uraniene, de pildă *pasivitatea* caracteristică zeilor uranieni; ca și ei, Ruwa nu beneficiază de un cult și numai în cazuri extreme i se oferă sacrificii și i se înalță rugăciuni (R. Pettazzoni, *Dio*, p. 223 sq.).

Aceeași operație de substituire și înjndonezia. Puempalaburm zeul solar al populației toradja, preia încetul cu încetul locul lui I-lai, zeul ceresc, a cărui operă cosmogonică o continuă (R. Pettazzoni, *op. cit.*, p. 130 sq.). Zeul solar devine astfel demiurg, ca în America; la tlingiți, de pildă, vedem demiurgul, sub forma Corbului, identificându-se cu Soarele și primind de la zeul ceresc suprem, căruia îi e subordonat, ori fiu, misiunea de a continua și termina opera de creație începută de el (R. Pettazzoni, p. 266). Surprindem aici elementul *dinamic* și *organizator* care, preluat de divinitatea solară, răspunde, pe un alt plan, elementului *fecundator* al zeilor atmosferici (par. 26). Dar, tot ca și aceștia, zeul solar nu este *creator*; ca și ei, el este subordonat Creatorului și deține din partea lui mandatul de a duce la bun sfârșit opera creației. În schimb, *demiurgul* solar își asigură ceea ce majoritatea *zeilor solari*, care s-au substituit ori s-au integrat Ființei Supreme cerești, nu au reușit să obțină: *actualitatea* în viața religioasă și în mit. Va fi suficient să ne amintim de locul capital deținut de Corb în mitologia nord-americană, și de Vultur — substituit sau simbol al soarelui — în mitologia arctică și nord-asiatică.

**39. Solarizare la populația inunda.** — Cel mai bun exemplu de solarizare a Ființei Supreme ne este furnizat de populațiile kolariene din India. Munda, din Bengal, plasează în fruntea panteonului lor pe Sing-bong, soarele. Un zeu blind care nu se amestecă în treburile oamenilor. Totuși el nu este cu desăvârșire absent din cult. Primește sacrificii de țapi albi sau cocoși albi și, în luna august, în timpul recoltării orezului, i se oferă trufandale (Dalton, *Descriptive Ethnology of Bengal*, p. 198). Căsătorit cu Luna, e considerat autorul creației cosmice, cu toate că, de fapt, mitul său cosmogonic face loc intervenției,

în calitate de demiurghi subordonați, broaștei țestoase, crabului și lipitoarei, însărcinați de Sing-bong să aducă, pe rînd, pămînt din fundul oceanului (Dalton, *op. cit.*, p. 185).

Populațiile khond, din provincia Orissa, adoră ca zeu suprem și creator pe Bura Pennu („Zeul lumînii”) sau Bela Pennu („Zeul soarelui”); procesul solarizării găsește o solidă confirmare în caracterul binevoitor și oarecum pasiv al acestei divinități: Bela Pennu nu figurează în cult (*ibid.*, p. 296). Populația birhor din Chota Nagpur sacrifică zeului soarelui, divinitatea lor supremă, găini sau tapi albi mai ales în cazuri foarte critice și pentru a asigura recoltele. Cum era de așteptat, inserțiunea în mecanismul „producției vitale” a permis Ființei Supreme dobîndirea și conservarea „actualității” sale cultuale. Rugăciunile ce i se adresează cu prilejul libațiunilor și sacrificiilor arată limpede acest lucru. La nașterea copilului, tatăl oferă o libațiune cu apă, avînd fața întoarsă spre răsărit și, în același timp, roștește cuvintele: „Oh, Sing-bonga, eu îți fac această libațiune de apă. Fă să curgă laptele din sînul mamei lui, precum curge această apă!” (S. Chandra Roy, *The Birhors*, Ranchi 1925, p. 225 sq.). Pentru ași asigura o bună recoltă de orez, șeful familiei promite sacrificarea unei găini albe: „îți făgăduiesc, o Sing-Bonga! Fă să răsară grăunțele și-ți voi sacrifica această găină albă la bătutul spicelor.” Apoi dă drumul găinii albe și sacrifică una neagră. Data sacrificiului, în ziua cu lună plină a lunii baishak (aprilie-mai), nu lasă nici un dubiu asupra intenției: găina neagră este oferită divinității htonico-agrară, care are puterea supremă asupra rodniciei solului (S. Chandra Roy, *op. cit.*, p. 373 sq.). Este un exemplu tipic al vicisitudinilor traversate de Ființa Supremă solarizată: 1) substituirea soarelui ca Ființă Supremă, figurii cerești atotputernice și creatoare; 2) prezența zeului solar în cult legată, în primul rînd, de virtuțile lui fecundatoare; 3) prezență cu eficacitate nesigură totuși, deoarece credinciosul — ca măsură de prevedere — își aliază totodată forțele lunaro-htonico-agrară, care domină fecunditatea universală.

Soarele este Ființa Supremă și a unei alte populații munda, orao-nii, care-l numesc Dharmesh. Fără îndoială, principala lor preocupare religioasă este de a domoli duhurile, *bhut* (E. T. Dalton, *op. cit.*, p. 256). Totuși — ca și în cazul divinităților uraniene — cînd ajutorul celorlalte forțe magico-religioase decepționează, oraonii se întorc spre Dharmesh: „Am încercat totul, dar te mai avem pe tine spre a ne ajuta!” Și îi sacrifică un cocoș alb, strigînd: „O zeule! Tu ești creatorul nostru. Fie-ți milă de noi!” (J. G. Frazer, p. 631). Cercetări recente au pus în lumină, la populațiile munda, pe de-o parte, existența unui Zeu Suprem autohton și autentic și, pe de altă parte, data relativ recentă a depozedării lui de către divinitățile Soarelui și Lunii. După P. O. Bodding, contopirea zeului suprem santali, Thakkur, cu Soarele (Ființa Supremă se mai numește și Chanda, „soare”), ar fi avut loc, de asemenea, destul de tîrziu. La rîndul lui, Rajman sa străduit să urmărească solarizarea și lunarizarea Ființelor Supreme la populațiile



gond și munda. în sfârșit, W. Koppers, într-un remarcabil studiu comparativ (*Bhagwan, the Supreme Deity of the Bhils*), a încercat să demonstreze, totodată, autenticitatea Ființelor Supreme la populațiile pre-dravidiene și pre-ariene și o posibilă influență a concepțiilor lor religioase asupra invadatorilor indo-europeni<sup>1</sup>.

**40. Cultele solare.** „—Lin Indonezia și peninsula Malacca cultul solar este foarte sporadic/Am dat mai sus câteva exemple de solarizare a Ființelor Supreme iftdoneziene (par. 38). Excepție fac doar insula Timor și arhipelagurile vecine.<sup>^</sup>Qu toate că aici, ca de altfel în întreaga Indonezie, viața religioasă este dominată de cultul morților și al spiritelor Naturii, zeul solar păstrează încă o poziție importantă. în Timor, Uși-Neno, „Domnul Soare”, este soțui „Doamnei Terra”, Uși-Afu, și din unirea lor sa născut întreaga lume.Însă zeita pământului primește partea cea mai importantă din sacrificii, soarele trebuind să se ' mulțumească cu un singur mare sacrificiu anual cu prilejul recoltei (J. G. Frazer, *op. cit.*, p. 656 sq.). în insula Wetfar, la nord de Timor, Ființa Supremă, deși solarizată, păstrează încă urmele unei structuri cerești primitive; este numită „Marele Stăpîn” sau „Bătrînul din înăl-turi” (cf. par. 12 sq.). El locuiește în bolta cerului, dar și în soare, și întrupează principiul masculin, pe cînd Pămîntul e feminin. Autohtonii au idei destul de vagi asupra lui și nu-i oferă sacrificii decît în caz de boală (J. G. Frazer, p. 660), simptom neîndoios al retragerii Ființei Supreme uraniene din prim planul actualității religioase.

/La est de Timor, în arhipelagurile Leti, Sermata, Babar și Timor-lanCSoarele e socotit divinitatea cea mai importantă și e numit Upulero, „Domnul Soare”. Și aici zeul solar și-a păstrat vitalitatea datorită transformării lui în fecundator. Mntr-adevăr, în cultul lui se mai observă câteva trăsături din nobletea și puritatea sa originară: Upulero nu are chip și este adorat sub forma unei lămpi făcute din foi de cocotier. Cu toate acestea, întregul ritual se concentrează asupra implorării fecundității cosmice. O dată pe an, la începutul anotimpului ploios, are loc marea solemnitate a lui Upulero; durează o lună întreagă și urmărește asigurarea ploii, fertilității țărinilor și belșugului comunității. Atunci, după credința acestor populații. Soarele coboară într-un smochin pentru a-și fecunda soția. Mama Glia. Pentru a-i înlesni cobo-rîrea, se așează pe smochin o scară cu șapte sau zece trepte (am menționat mai sus simbolul ceresc al scărilor cu șapte trepte, cf. par. 31). Apoi, în fața aceluiași smochin, sînt sacrificați porci și cîini,

<sup>1</sup> Această influență, oricît de paradoxală ar părea, nu poate fi exclusă *apriori*. S-a încercat să se explice unele aspecte ale vieții religioase indiene, cultele htonico-funerare, cultul șarpelui, al simbolurilor organelor generării etc

prin  
influența populațiilor aborigene, neariene. Se considera deci posibilă o influență analoagă a primitivilor asupra celor civilizați. Totuși, de curînd, numeroși etnologii neagă posibilitatea ca populațiile autohtone cele mai primitive din India, în special populațiile munda, să fi cunoscut vreodată cultele orgiastice și deci ca indo-europenii să le fi putut, în vreun fel, împrumuta.

și, în fine, se dezlănțuie, în mijlocul cîntecelor și dansurilor, o orgie colectivă, trăsătură incontestabilă a unei mistici agrare ipar. 138). Rugăciunile pronunțate în această împrejurare atestă nTTfctiile de fecundator și depozitar al resurselor alimentare pe care și le-a anexat Soarele: „O! Doamne, Strămoșule-Soare, coboară! Smochinului iau dat mugurii cei noi... Carnea de porc este pregătită, tăiată în bucăți. Bărcile din sat sînt încărcate cu daruri. Doamne, Strămoșule-Soare, ești poftit la praznic. Taie și mănîncă! ... Bea! ... Vino, Doamne, Strămoșule-Soare! Așteptăm să ne dai mult fildeș și mult aur. Fă ca fiecare capră să aibă doi sau trei iezi. Fă să crească numărul celor aleși și să se înmulțească numărul poporului. înlocuiește țapii și porcii morți prin alții vii. înlocuiește orezul și *bethel-ul*. Uplete cu orez coșurile goale etc. ...” (J. G. Frazer, *op. cit.*, p. 661-662).

**41. Descendența solară.** — flJpulero poate dăru, de asemenea, *copS^ibid.*, p. 662). în insula Timor, de altfel, unui șefi se intitulează „FtrSoarelui” (*ibid.*, p. 658) și pretind a proveni direct din Zeul solar. Să reținem acest mit al soarelui creator al omului și al relațiilor imediate — filiale, familiale — între zeul solar și o anumită categorie de persoane. Dar acesta nu este un privilegiu exclusiv al zeului solar: cum vom avea prilejul să constatăm în capitolele următoare, orice regiune cosmică — Ape, Pămînt, Vegetație — se poate prevala, în virtutea dialecticii hierofanice, de o funcție antropogonică; în fiecare din aceste regiuni cosmice omul poate identifica *realitatea absolută* și, totodată, matricea primordială, de unde rezultă și pentru el existența și viața.

Dar, în cazul soarelui, această genealogie indică ceva în plus: ea exprimă modificările consecutive solarizării Ființei Supreme, sau transformării Soarelui în „fecundator” și în „creator specializat”, monopolizat de anumite societăți umane, ba chiar de anumite familii, acelea ale șefilor sau ale suveranilor, de pildă. Astfel, la tribul australian arunta, soarele, care este de sex feminin, joacă un rol mai important decît Luna, care este de sex masculin, în sensul că este „știut că are relații bine definite cu fiecare din membrii diferitelor subdiviziuni sociale” (B. Spencer, F. J. Gillen, *The Arunta*, II, p. 496). Aceste raporturi sînt de asemenea recunoscute de tribul loritja (C. Strehlow, I, p. 16) și de triburile din sud-est (A. W. Howitt, *Native Tribes of S. Australia*, p. 427). Ceea ce australienii consideră „relații bine definite cu fiecare membru al societății” (căci omul ca *specie* este o creatură a însăși Ființei Supreme cerești, a se vedea par. 12 sq.) se precizează altundeva în relație directă de părinte sau strămoș al tribului. De pildă, la indienii Picior-Negru, populațiile arapahos etc. (cf. W. Schmidt, *Ur-sprung*, II, p. 662, 729 etc.). Korkuii din India susțin că se trag din unirea Soarelui cu Luna (J. G. Frazer, *Worship*, p. 616). Vom regăsi același tip de relații în societățile evoluat, dar restrînse, de data aceasta, la suveran și la familiile nobile. Totuși, în Australia, raporturile dintre om și soare sînt susceptibile, pe alt plan, de o a doua validare, anume

de identificarea omului cu soarele prin ceremonialul inițierii. Candidatul, care își vopsește capul cu roșu, își smulge părul și barba, suferă o „moarte” simbolică și reînvie a doua zi, o dată cu soarele; această dramă inițiativă îl identifică cu eroul solar Grogoragally, fiul Creatorului (W. Schmidt, *Ursprung*, III, p. f 056-1 057).

**42. Soarele hierofant și psihopomp.** — Acest ceremonial australian dezvăluie un element nou, important, care ne dă soluția rolului jucat de Soare în diverse alte arii culturale și în alte contexte istorice. Anumite triburi australiene ne-au înfățișat soarele în raport cu *fiecare* membru al comunității, în particular, în triburile wiradjuri-ka-milaroi, aflate într-un stadiu încă mai înapoiat decât triburile arunta și loritja, aceste raporturi sînt de alt ordin: ele urmăresc identificarea inițiatului cu eroul solar, fiu al Ființei Supreme cerești. Prin inițiere, omul devine deci, într-un anumit fel, fiu al Ființei Supreme cerești; mai precis, redevine, datorită morții lui rituale, urmată de reînvierea sa în calitate de Soare. Dar, în religia populațiilor atît de „primitive” ca wiradjuri-kamilaroi, aceste particularități nu stabilesc numai faptul că Soarele este într-o poziție de subordonare în raport cu Ființa Supremă și că este hărăzit, din ordinul acesteia, să participe la „salvarea” omului pe calea inițierii. Ele marchează, în plus, faptul că Soarele poate să preia și o funcție importantă în domeniul credințelor funerare, în tot ceea ce privește condiția omului după moarte. Grogoragally prezintă, de altfel, Ființei Supreme sufletul fiecărui defunct în parte (W. Schmidt, *ibid.*); el îl poate prezenta în măsura în care sufletul era deja inițiat, adică în măsura în care a cunoscut moartea și învierea, precum și faptul că el însuși este un „soare”. Soarele devine astfel prototipul „mortului care învie în fiecare dimineată”. Un întreg ansamblu de credințe în legătură cu inițierea și suveranitatea — asupra cărora vom reveni imediat — derivă din această valorizare a Soarelui ca zeu (erou), care, fără să cunoască moartea (așa cum o cunoaște, de pildă, Luna), traversează în fiecare noapte împărăția morții și reapare a doua zi, etern el însuși, egal cu sine în eternitate. „Asfințitul” nu este perceput ca o „moarte” a soarelui (contrar cazului lunii, în perioada celor trei zile de întuneric), ci ca o coborîre a astrului în regiunile inferioare, în împărăția morților. Spre deosebire de Lună, Soarele beneficiază de privilegiul de a străbate infernul fără a suferi condiția morții. Itinerarul său predestinat prin regiunile inferioare îi conferă totuși prestigii și valențe funerare. Astfel, de îndată ce încetează să exercite o funcție de prim plan în panteon sau în experiența religioasă a unei civilizații, cu titlul de Ființă Supremă solarizată sau fecundator, Soarele dezvăluie o anumită ambivalență care deschide noi perspective unor modificări religioase ulterioare.

Această ambivalență s-ar formula în felul următor: deși nemuritor, Soarele coboară în fiecare noapte în regatul morților; în consecință, el poate lua cu sine oameni și, asfințind, să-i ucidă; dar, totodată, el poate să călăuzească sufletele prin regiunile infernului și să le rea-

ducă a doua zi la lumină, o dată cu ziua. Funcție ambivalentă de psihopomp „ucigaș” și hiefofant inițiat. De aici vine credința răspîndită în Noua Zeelandă și în Noile Hebride că o simplă privire spre apusul Soarelui poate provoca moartea (R. F. Williamson, *Religious and Cosmic Beliefs*, I, p. 118, II, p. 218 sq.). Soarele atrage după el „aspiră” sufletele celor vii cu aceeași ușurință cu care călăuzește, în calitate de psihopomp, sufletele morților prin „poarta soarelui” în apus. Autohtonii din Torres Straits cred în existența unei insule mitice situată undeva spre apus și numită Kibu: „Poarta Soarelui”. Vîntul împinge acolo sufletele morților (J. G. Frazer, *Belief in Immortality*, I, p. 175). În insula Hervey, indigenii cred că morții se strâng în grupuri și că, de două ori pe an, la fiecare solstițiu, încearcă să urmeze Soarele, în momentul cînd apune, pentru a cobori în regiunile inferioare (*ibid.*, II, p. 239). În alte insule ale Polineziei, punctul cel mai apusean al teritoriului se numește „locul unde sar sufletele” (*ibid.*, II, p. 241).

În Oceania sînt foarte răspîndite credințele potrivit cărora morții însoțesc soarele în ocean, sînt purtați de „bărți solare”, sau care situează undeva la asfințit regatul morților (L. Frobenius, *Die Weltan-schauung der Naturvolker*, Weimar, 1898, p. 135 sq., 165 sq.). Destinul sufletelor care se afundă în asfințit nu e uniform, evident; nu toate cunosc ceea ce am putea numi, într-un fel, „mîntuirea”. Aici, într-adevăr, intervine virtutea soteriologică a inițierii și rolul societăților secrete de a tria aleșii și ai separa de masă amorfă a celor mulți (separare limpede în mistica suveranității și a „fiilor Soarelui”). Astfel, în insula Hervey, numai cei ce au căzut luptînd sînt duși în cer de Soare; ceilalți defuncți sînt devorați de divinitățile infernului, Akaranga și Klru (J. G. Frazer, *Belief*, II, p. 242).

Dihotomia *erou* sau *inițiat* și *mort pe cale naturală* are un loc considerabil în istoria religiilor și vom reveni la ea într-un capitol special. Deocamdată, pentru a rămîne în aceeași arie oceaniană, vom spune că s-a observat de mult (W. H. R. Rivers, *History of Melanesian Society*, II, p. 549) paralelismul dintre urmele cultului solar și cultul strămoșilor: aceste două complexe religioase își află o expresie comună în înălțarea monumentelor megalitice. Pe de altă parte, W. H. R. Rivers a observat în Polinezia și în Micronezia corespondențe precise între distribuția monumentelor megalitice și societățile secrete (I, p. 289, II, p. 248, 429-430, 455-457). Dar monumentele megalitice sînt întotdeauna în relație cu cultul solar. Astfel, în insulele Society, megalitiile (*marae*) sînt orientați spre răsărit, la fel cu *nanga* fidjian, pe cînd în insulele Bank există obiceiul de a se unge cu argilă roșie un megalit pentru ca soarele să strălucească din nou. Cult al strămoșilor (al morților), societăți secrete și deci inițieri destinate să garanteze cea mai bună soartă după moarte, în fine, cult solar: aceste trei elemente, ținînd de sisteme, la prima vedere, inconvertibile, sînt totuși, în realitate, solidare; ele coexistă deja virtual în hierofaniile solare arhaice, în Australia de exemplu.

Să reținem această idee de „alegere”, de „selecție” pe care le implică ritualurile inițiatice funerare practicate sub semnul soarelui. Să ne amintim, de asemenea, că în diferite părți ale lumii căpeteniile erau considerate că descind direct din soare; șefii polinezieni (W. J. Perry, *Children of the Sun*, p. 138, sq.), șefii populațiilor natchez și inca (A. M. Hocart, *Kingship*, p. 12 sq.), ca și regii hitiți, numiți „Soarele Meu”, sau babilonieni (tableta de piatră din Nabu-apla-iddin), sau regele indian [*Mânu*, VII, 3; V, 96] au numele și calitatea de „Sori”, „Fii ai Soarelui”, „Nepoți ai Soarelui”, sau întrupează soarele în corpul lor mistic, cum este cazul regelui indian. La păstorii africani masai (A. Ha-berlandt, *Buschom's Volkerkunde*, p. 567), ca și în Polinezia (R. W. Williamson, II, p. 302 sq., 322 sq.), șefii sînt singurii ce pot fi identificați cu soarele după moartea lor. Pe scurt, „alegere”, „selecție”, operată, fie prin ritualul de inițiere al societății secrete, fie prin inițierea automată pe care o constituie suveranitatea ca atare. Sub acest raport, religia solară egipteană constituie un exemplu ideal, la care merită să ne oprim mai îndelung.

**43. Culte solare egiptene.** — Mai mult decît oricare alta, religia egipteană a fost dominată de cultul solar. Încă din epoca antică, zeul solar absorbișe unele divinități, precum Atum, Horus și cărăbușul Khipri (J. Vandier, *La région & guptienne*, p. 21, 55). O dată cu dinastia a V-a fenomenul se generalizează; multe divinități sînt contopite cu soarele, dînd astfel naștere figurilor solarizate Chnum-Ră, Min-Ră, Amon-Ra etc. (*ibid.*, p. 149). Nu ne revine să hotărîm aici între cele două ipoteze rivale, ale lui H. Kees și K. Sethe, cu privire la originile istorice ale doctrinei solare. Sa stabilit, în orice caz, că apogeul acestei doctrine se plasează sub a V-a dinastie și că succesul ei provine aînt din consolidarea noțiunii de suveranitate cît și din eforturile preoților din Hieropolis. Dar, așa cum par să dovedească pe drept unele cercetări recente, supremația solară a fost precedată de aceea a altor figuri divine, mai vechi și, totodată, mai populare, în sensul că nu aparțineau exclusiv unor grupuri privilegiate.

Se știa mai demult că Shu, zeu al atmosferei și deci, la origine, figură uraniană, fusese mai tîrziu identificat cu soarele. La rîndul lui, G. A. Wainwright a recunoscut în Amon o foarte veche divinitate a Cerului, iar H. Junker, pe de altă parte, credea că a descoperit un foarte vechi „Allgott” cîresc în Ur (*Wf*), al cărui nume înseamnă „Cel Mare”; în unele cazuri, vedem pe Ur luînd de soție pe zeita Nut „Cea Mare” (*wrt*), conform mitului cuplului cosmic Cer-Pămînt (cf. par. 84). Absența totală a lui Ur de pe monumentele publice (regale) s-ar explica prin caracterul său popular. H. Junker a încercat chiar să reconstituie povestea lui Ur. Ea este, pe scurt, povestea deposedării lui de rangul suprem, prin integrarea sa în teologiile locale: el devine un auxiliar al lui Ră (îl vedem vindecînd ochii Soarelui, atins cîtva timp de orbire), este apoi asimilat de Atum și la urmă de Ră. Nu ne recunoaștem competența necesară pentru a interveni în discuția ridicată

de cercetările lui H. Junker. Dar asentimentul ce par să acorde liniilor mari ale sistemului egiptologi de talia lui J. Capart și H. Kees nea hotărit să-l menționăm. În perspectiva istoriei religiilor, aventura lui Amon sau cea a lui Wr sînt cît se poate de inteligibile; așa cum am arătat mai sus, Ființele Supreme de structură uraniană tind, cînd nu se cufundă cu totul în uitare, să se transforme în zei atmosferici-fe-cundatori sau să se solarizeze. <^""^~^Doi factori, sa spus, au contribuit decisiv la înscăunarea supremației lui Ră: teologia hieropolitană și mistica suveranității, suveranul fiind el însuși identificat cu soarele. O prețioasă contradovadă ne este oferită de concurența pe care, o anumită perioadă, Ră, zeu solar și funerar (imperial), o suferă din partea lui Osiris. Soarele asfințea în *Cîmpul Ofrandelor* sau *Cîmpul Odihnei*, pentru a răsări a doua zi în punctul opus al bolții cerești, numit *Cîmpul Treștiilor*. Aceste regiuni solare, care încă din epoca predinastică reveneau lui Ră, primesc în plus, în cursul dinastiilor a III-a și a IV-a, o destinație funerară. Din *Cîmpul Treștiilor* pornește sufletul faraonului în întîmpinarea Soarelui pe bolta cerească pentru a ajunge, călăuzit de el, în *Cîmpul Ofrandelor*. La început, ascensiunea nu se desfășura fără incidente. În ciuda calității sale divine, faraonul cîștiga dreptul de a se instala în cer prin luptă crîncenă cu paznicul „Cîmpului”, *Taurul Ofrandelor*. Textele din piramide (de ex. *Pyr.* 293, 913, 914, 1432 sq.); R. Weill. *Le Champ des Roseaux et le Champ des Offrandes*, p. 16 sq.) fac aluzie la această încercare eroică, de esență inițiativă, prin care trebuia să treacă faraonul. Dar, cu timpul, textele sfîrșesc prin a nu mai menționa duelul cu *Taurul Ofrandelor* și defunctul urcă în cer (cf. de ex. *Cartea Morților*) pe o scară, sau plutește prin oceanul sideral, pînă ajunge, în sfîrșit, călăuzit de o zeiță, și sub înfățișarea unui taur strălucitor, în *Cîmpul Ofrandelor*. Asistăm, s-ar putea spune, la alterarea unui mit (și a unui rit?) eroico-inițiativ în privilegiu politic și social. Nu datorită titlului de „erou” are faraonul dreptul la suveranitate, sau dobîndește nemurirea solară; ci, ca șef suprem, e pus în posesia nemuririi fără nici un fel de „încercare eroică”. Legalizarea acestei condiții privilegiate a faraonului după moarte află o contrapondere în ascensiunea victorioasă a lui Osiris, ca zeu funerar nearistocratic. Nu vom aborda aici conflictul dintre Ra și Osiris, dar el este deja evident în textele piramidelor. „Tu îți deschizi locul în Cer printre stelele Cerului, căci tu ești o ștea... Tu privești peste Osiris, tu poruncești morților, stai departe de ei, căci nu faci parte dintre ei”, scrie, se înțelege, un apologet al privilegiilor imperiale și al tradițiilor solare (R/r, 2 g 1; R. Weill, p. 116). Noul zeu, cu toate că este de esență populară, adică accesibil și celorlalte clase sociale, e totuși puternic, astfel încît faraonul socotește nimerit să ceară Soarelui să-l ajute să nu cadă sub dominația lui Osiris: „Ră-Atum, nu te preda lui Osiris, care nu îți judecă inima și nu are nici o putere asupra inimii tale ... Osiris, nu vei pune stăpînire pe el, fiul tău (Horus) nu va pune stăpînire pe el...” {*Pyr.* 145-146, R. Weill, p. 116). Asfințitul, drumul morților, devine o regiune osiriană,

Răsăritul rămânând privilegiul Soarelui. Astfel, în textele Piramidelor, adepții lui Osiris laudă Asfințitul și defăimează Răsăritul: „Osiris (N) nu drumetește prin părțile Răsăritului, ci prin cele ale Asfințitului, pe drumul însoțitorilor lui Ră” (*Pyr.*, 1531, R. Weill, p. 121). Întâlnim aici exact opusul recomandărilor doctrinei funerare solare. Textul citat nu este, de fapt, decât o grosolană osirianizare, prin răstălmăcirea unei formule arhaice, care spunea: „Nu drumeti pe căile Asfințitului, pe care cei ce se angajează să meargă nu înaintează; ci (N) mergi pe aceste drumuri ale Răsăritului, pe drumurile însoțitorilor lui Ră” (*Pyr.*, 2175, E. Weill, p. 121).

Cu timpul, aceste texte se înmulțesc. Rezistența Soarelui e biruitoare. Osiris, care fusese silit să-și atribuie cele două Cîmpuri cerești, deoarece ele constituiau dintotdeauna zonele funerare prin excelență, pe unde sufletele faraonilor ajungeau la nemurire, a sîrșit prin a renunța la acest dublu domeniu. Această retragere nu este totuși o în-frîngere. Osiris nu încercase să pună stăpînire pe Cîr decât pentru că teologia solară situase acolo mediul considerat necesar nemuririi faraonice. Propriul său mesaj eshatologic, fundamental diferit de cucerirea eroică a nemuririi — ea însăși degradată mai tîrziu de dobîndirea spontană a nemuririi prin apartenența la regalitate —, îl silea pe Osiris să conducă sufletele pe care voia să le salveze de la pieire pe un itinerar ceresc, solar. Osiris nu făcea, de altfel, decât să desăvârșească revoluția de tip „umanist”, care modificase, înainte de el, concepția eshatologică egipteană. Am văzut, într-adevăr, că de la concepția *eroică*, inițiatică, a nemuririi, oferită spre *cucerire* unui grup restrîns de privilegiați, se ajunsese la concepția unei nemuriri acordate *tuturor* privilegiaților. Osiris a dezvoltat într-o direcție „democratică” această alterare profundă a concepției despre nemurire: oricine poate obține nemurirea, cu condiția să iasă învingător din *încercarea* la care era supus. Teologia osiriană reia, pentru a o „extinde, noțiunea de *încercare*, condiție *sine qua non* a supraviețuirii; dar încercărilor de tip eroic, inițiatic (lupta cu Taurul), le substituie încercări de tip etic și religios (fapte bune etc.). Teoria arhaică a nemuririi eroice cedează locul unei concepții umane și umanitare.

#### 44. Culte solare în Orientul clasic și în Mediterana.

— Am fi

adîncit mai puțin acest conflict dintre Ră și Osiris, dacă el nu ne-ar fi ajutat să pătrundem morfologia societăților secrete de structură so-lar-funerară la care am făcut aluzie mai sus. În Egipt, Soarele va ră-mîne pînă la capăt psihopomp al unei clase privilegiate (familia Suveranului), fără ca prin aceasta cultul soarelui să înceteze a avea un rol predominant în întreaga religie egipteană: cel puțin, în cea exprimată în monumente și documentele scrise. În Indonezia și Melanezia situația nu e aceeași: odinioară, Soarele a fost psihopomp al *tuturor* inițiaților proveniți din societățile secrete, dar rolul său, oricît de important rămîne, nu mai este exhaustiv. În aceste societăți secrete, „strămoșii” — acei pe care Soarele îi călăuzise pe drumul Asfințitului

Căci Helios nu este numai *pythios*, *chthonios*, *titan* etc, el întreține, în plus, relații cu lumea aleasă a tenebrelor: vrăjitoria și infernul. Este tatăl vrăjitoarei Circe și bunicul Medeei, două ilustre specialiste ale filtrului nocturn-vegetal; de la el are Medeea faimosul său car tras de șerpi înaripați (Euripide, *Med*, 1321, Apoliodor, *Biblioth.*, I, 9, 25). îi sînt



sacrificați cai, pe muntele Taiget (Pausanias, III, 20, 4); la Rodos, în cursul sărbătorii ce-i este consacrată, Halieia (de la *halios*, formă doriană a lui Helios), i se oferă un car înhămat cu patru cai ce sînt apoi aruncați în mare (Festus, s. v. *October equus*). Or, caii și șerpii aparțineau în primul rînd simbolismului htonico-funerar, în sfîrșit, intrarea din Hades se numea „poarta soarelui”, iar „Hades”, în rostirea erei homerice „A-ides”, evoca, după dorință, imaginea a ceea ce este „invizibil” și a ceea ce „face ceva invizibil” (K. Kerényi, *Vater Helios*, p. 91). Polaritatea lumină-întuneric, solar-htonico a putut fi deci înțeleasă ca două faze alternante ale aceleiași realități. Hierofaniile solare dezvăluie, astfel, dimensiuni pe care „soarele”, ca atare, le pierde într-o perspectivă raționalistă, profană. Dar aceste dimensiuni se pot menține în cadrul unui sistem mitic și metafizic de structură arhaică.

**45. India: ambivalența Soarelui.** — Acest sistem îl întâlnim în India. Surya figurează printre zeii vedici de a doua categorie. *Rg Veda* îi consacră, într-adevăr, zece imnuri, însă niciodată Surya nu se ridică la o condiție superioară. El este fiul lui Dyaus [*R. V.*, X, 37, 2), dar e numit și Ochiul Cerului sau Ochiul lui Mitra și al lui Varuna (I, 115, 1; VII, 61, 1; X, 37, 1). El vede în depărtare, este „între” lumii. După Purușa sukta (*R. V.*, X, 90), soarele s-a născut din ochiul uriașului cosmic, Purușa, astfel că, după moarte, cînd corpul și sufletul omului revin în macranthropul cosmic, ochiul său se înalță la soare. Pînă aici, hierofaniile nu revelează decît, exclusiv, aspectul luminos al lui Surya. Dar, deja în *Rg Veda*, carul Soarelui este tras de un cal, Etasa (VII, 63, 2), sau de șapte cai (III, 45, 6; I, 50, 9) și el însuși este armăsar (VII, 77, 3) sau o pasăre (I, 191, 9) sau și vultur, și taur (V, 47, 3); adică, în măsura în care prezintă o esență și atribute cabaline, soarele trădează și valențe htonico-funere. Aceste valențe sînt evidente în cealaltă variantă vedică a zeului solar, Savitri, deseori identificat cu Surya: este psihopomp și conduce sufletele la locul dreptilor. În unele texte, el conferă nemurire zeilor și oamenilor (IV, 54, 2 etc.); el este cel care-1 face pe Tvastar nemuritor (I, 110, 3). Psihopomp sau hierofant (- cel ce conferă nemurirea), mi siunea sa ne trimite un ecou neîndoios al prestigiilor care erau zeului solar în societățile primitive.

” Dar deja în *Rg Veda*, și în special în speculația brahmanilor, Soarele este, totodată, perceput și sub aspectele lui întunecate. *Rg Veda* (I, 115, 5) îl califică drept „strălucitor” și „negru” (adică invizibil). Savitri

Bineînțeles, noi *nu* vorbim de relații istorice, ci de simetrii tipologice, înaintea istoriei, evoluției, difuzării, alterărilor hierofaniei, există o structură a hierofaniei. Ca urmare a rarității documentelor, este greu — și pentru scopul nostru, inutil — să precizăm în ce măsură structura unei hierofanii a fost mai întâi înțeleasă în ansamblul ei și de către toți membrii unei societăți date. Ne este suficient să distingem ceea ce *voia să spună* o hierofanie, sau ceea ce nu *voia să spună*.

aduce atât noaptea cit și ziua (II, 38, 4; V. 82, 8 etc.) și este el însuși zeu al nopții (II, 38, 1-6 etc); un imn îi descrie chiar itinerarul nocturn. Dar alternanța acestor modalități implică și o dimensiune ontologică. Savitri este *prāsavitā niveSanah* (IV, 53, 6), „cel ce face să iasă și să intre” („care face să iasă și să intre toate creaturile”, VII, 45, 1 etc). A. Bergaigne a subliniat, pe bună dreptate (*La religion vedique*, III, p. 56 sq.), valoarea cosmică a acestei „reintegrări”, căci Savitri este *jagato niveāni*, „care face să revină lumea” (I, 35, 1), formulă care echivalează cu un program cosmologic. Noaptea și ziua (*naktośāsā*, dual fem.) sînt surori, așa cum zeii și „demonii” (*āsura*) sînt frați: *dvayā ha prajāpatyāh, devā cāsūrācā*, „de două feluri sînt copiii lui Prajāpati, zei și *āsura*” (*Brhad. Up.*, I, 3, 1). Soarele vine să se integreze în această bi-unitate divină și dezvăluie, în unele mituri, un aspect ofidian (adică „întunecat”, indistinct), cu alte cuvinte, în extrema opusă a aspectului său manifest. Vestigii ale mitului ofidian al soarelui se mai întîlnesc în Rg Veda: la origine „lipsit de picioare”, el primește de la Varuna picioare pentru a umbla (*apade padā prati dhatāve*, I, 24, 8). El este preot *āsura* al tuturor *deva* (VIII, 101, 12).

Ambivalența soarelui se verifică, deopotrivă, și în comportamentul său față de oameni. Pe de o parte, el este adevăratul zămislitor al omului. „Cînd tatăl îl emite ca pe o sămîntă în matrice. Soarele este de fapt cel care-l emite ca sămîntă în matrice” (*Jaiminīya Up. Brahmana*, III, 10, 4; A. Coomaraswamy, *The Sun-kiss*, p. 50, citează în această privință pe Aristotel, *Fizica*, II, 2: „Căci un om și soarele nasc un om”, și pe Dante, *Paradiso*, 22, 116: soarele, „quegli ch'e padre d'ogni mortal vita”<sup>\*</sup>. Pe de altă parte, soarele este identificat uneori cu Moartea, căci el își devorează copiii, la fel cum îi și zămislește (*Paścavindā Br.*, XXI, 2, 1). A. Coomaraswamy a consacrat cîteva strălucite disertații (cf. bibliografia) articulațiilor mitice și metafizice ale bi-unității divine, așa cum o formulează textele vedice și postvedice. În ceea ce ne privește, în *Mitul reintegrării* am urmărit polaritatea care se manifestă în riturile, miturile și metafizicile arhaice. În alte capitole ale lucrării de față vom avea prilejul să revenim asupra acestor probleme. Pentru moment, ne vom limita să înregistrăm că ambivalența primitivă a hierofaniilor solare a putut să rodească în cadrul unor sisteme simbolice, teologice și metafizice extrem de elaborate.

Ar fi totuși o greșeală să se considere aceste valorizări drept aplicații stereotipe și artificiale ale unui simplu mecanism verbal. Anevoioasele interpretări și hermeneutici scolastice nu făceau altceva decît să formuleze în termeni proprii valorile de care erau susceptibile hierofaniile solare. Aceste valori nu erau însă reducibile la o formulă sumară (adică, în termeni raționaliști, noncontradictorie): o dovedește faptul că soarele, în limitele unei aceleiași religii, poate fi valorizat în planuri diferite, ca să nu spunem „contradictorii”. Să luăm exemplul lui Buddha. Buddha a fost deosebit de viguros, în calitatea sa de *Chakravartin*, de Suveran Universal, identificat cu Soarele. Așa încît,

\* Sfîntul Tat-a tot ce-n lume-i viu (trad. G. Coșbuc). —

*Nota red.*

E. Senart, într-o carte care a făcut multă vîlvă la apariția ei, a încercat să reducă biografia lui Săkyā-Muni la o suită de alegorii solare. Teza era, evident, exprimată în chip prea absolut, dar nu este mai puțin adevărat că elementul solar predomină în legenda și apoteoza mitică a lui Buddha (cf. foarte recent pe această temă B. Kowland, *buddna ancTTEe SurTGod*).

Totuși, în cadrul budismului, ca și al tuturor misticilor indiene, soarele nu-și asumă invariabil rolul suprem. Fiziologia mistică indiană, în speță Yoga și Tantră, atribuie Soarelui o regiune „fiziologică” și cosmică determinată, opusă celei a Lunii. Iar scopul comun al tuturor tehnicilor mistice indiene nu este de a obține *supremația* uneia din cele două centre cosmico-fiziologice, ci, dimpotrivă, de a le *unifica*, cu alte cuvinte, de a realiza *reintegrarea celor două principii polare*. Ne aflăm aici în prezența uneia din multiplele variante ale mitului și ale metafizicii reintegrării, în care polaritatea primește o formulare cosmologică Soare-Lună. Fără îndoială, toate aceste tehnici mistice nu sînt accesibile decît unei infime minorități față de imensa masă indiană, dar aceasta nu presupune neapărat că ele reprezintă o „evoluție” în raport cu religia acestei mase, deoarece „primitivii” ei înșiși ne oferă aceeași formulă Soare-Lună a reintegrării (a se vedea studiul nostru *Cosmical homology and Yoga*). Rezultă deci că hierofaniile solare, asemenea oricărei alte hierofanii, erau capabile de valorizări pe planuri foarte diferite, fără ca structura lor să sufere de vreă aparentă „contradicție”.

Supremația absolută a hierofaniilor solare, concepută în chip unilateral și simplist, ajunge la excesele acelor secte ascetice indiene ai căror membri nu încetează să fixeze soarele pînă la orbirea totală. Este cazul să vorbim aici de „uscăciunea” și „sterilitatea” unui regim exclusiv solar, adică a unui raționalism (în sens profan) limitat și excesiv. Echivalentul este „descompunerea” prin „umiditate” și transformarea finală a omului în „semințe”, în cadrul altor secte, care percep, cu același simplism excesiv, meritele regimului nocturn, lunar sau teluric (cf. par. 134 sq.). Un fatalism aproape mecanic împinge la „orbire” și „uscare” pe cei ce nu valorizează decît un aspect al hierofaniilor solare, așa cum conduce la orgie permanentă, la dizolvare și la regresie într-o stare larvară (cf., de pildă, în zilele noastre, secta telurică a inochentiștilor) pe cei ce se supun exclusiv „regimului nocturn al spiritului”.

**46. Eroii solari, Mortii, Aleșii.** — Numeroase hierofanii arhaice ale soarelui s-au păstrat în tradițiile populare, mai mult sau mai puțin integrate în alte sisteme religioase. Roți aprinse puse să se rostogolească de pe înălțimi la flecare solstițiu, mai ales la cel al verii; procesiuni medievale de roți purtate de care sau de bărci, al căror prototip poate fi urmărit pînă în preistorie; obiceiul de-a lega oameni de roți (de pildă, cu ocazia Vîntorii Fantastice, H. Ho fler, *Kultische Cehimbunde*, p. 112 sq.); interdicția rituală de a folosi vîrtelnița în anumite serii ale anului (la apropierea solstițiului de iarnă); alte obiceiuri

încă vii în societățile țărănești europene (Fortuna, „roata norocului”, „roata anului” etc), atâtea datini care trădează o structură solară. Nu putem aborda aici problema originii lor istorice. Să amintim totuși că, încă din epoca bronzului, exista, în nordul Europei, un mit al armăsarului Soarelui (cf. carul solar al lui Trundholm) și că, așa cum a arătat R. Torrer în studiul său *Les chars cultuels préhistoriques*, carele culturale preistorice, create pentru a reproduce mișcarea astrului, pot fi considerate prototipul carului profan<sup>1</sup>.

Însă studii ca acela al lui Oskar Almgren, despre desenele rupestre protoistorice din nordul Europei, sau al lui H. Ho fier despre societățile secrete germanice din antichitate și din evul mediu au pus în lumină caracterul complex al „cultului solar” în regiunile septentrionale. Această complexitate nu se lasă explicată prin contopiri sau sinteze hibride, deoarece am regăsit-o întocmai și în cadrul societăților primitive. Ea dezvăluie, dimpotrivă, caracterul arhaic al acestui cult. O. Almgren și H. Ho fier au demonstrat simbioza elementelor solare cu elemente de cult funerar (de ex. *La Chasse Fantastique*) și htonico-agrar (fertilizarea câmpurilor prin roata solară etc). Și a trecut deja destulă vreme de când W. Mannhardt, Gaidoz, J. G. Frazer au arătat integrarea complexului solar al „anului” și a roții norocului în magia și mistica agrară a credințelor europene antice și a folclorului modern.

Același complex cultural soare-fecunditate-erou (sau reprezentant al morților) reapare, mai mult sau mai puțin intact, și în alte civilizații. În Japonia, de exemplu, în cadrul scenariului ritual al „vizitatorului” (scenariu care înglobează elemente de cult htonic—agrar) are loc în fiecare an vizita unor grupuri de tineri cu fața vopsită în culori tipătoare, numiți „Diavolii Soarelui”; acești tineri, care merg din gospodărie în gospodărie pentru a asigura rodnicia pământului în cursul anului ce vine, îi reprezintă pe strămoșii (i. e. „morții”) solari (A. Sla-wik, *Kultische Gehetmbunde*, p. 730). În ceremoniile europene, lansarea roților aprinse cu ocazia solstițiilor, ca și alte obiceiuri analoage, îndeplinesc probabil și o funcție magică de restaurare a forțelor solare, într-adevăr, mai cu seamă în țările din nord, scurtarea progresivă a zilelor în scurgerea lor spre solstițiul de iarnă inspiră temerea că soarele ar putea să se stingă. În alte părți se întâmplă ca această stare de alarmă să se manifeste prin viziuni apocaliptice: căderea sau întunecarea soarelui e luată ca unul din semnele sfârșitului lumii; adică a încheierii ciclului cosmic (urmată cel mai adesea de o nouă cosmogonie și de o nouă rasă umană). Mexicanii asigurau perenitatea

<sup>1</sup> Așa cum barca rituală a mortului a fost prototipul bărcii profane. Detaliul își are importanța lui: ne face să înțelegem mai bine originea tehnicii umane. Ceea ce s-a numit cucerirea naturii de către om a fost în mai mică măsură consecința imediată a descoperirilor empirice, ci fructul diverselor „situații” ale omului în Cosmos, situații determinate de „dialectica” hierofaniilor. Metalurgia, agricultura, calendarul etc, toate acestea au început prin a fi consecința percepției de către om a uneia sau alteia din situațiile sale determinate, în Cosmos. Vom reveni la ele.

Soarelui sacrificându-i fără încetare prizonieri, al căror sînge era destinat să reînnoiască energiile secătuite ale astrului. Dar această religie este adînc pătrunsă de o sumbră teroare a catastrofei cosmice periodice. Oricît sînge i s-ar oferi, ziua în care soarele va cădea tot va veni; apocalipsa face parte din însuși ritmul universului.

Alt ansamblu mitic important este cel al „eroilor solari”, familiari îndeosebi păstorilor nomazi, adică raselor din care se vor recruta, de-a lungul istoriei, națiunilor chemate să „facă istoria”. Întîlnim acești eroi solari la păstori africani (la hotentoti, herrero, masai, de pildă: F. Graebner, *Das Weltbild der Primitiven*, München, 1924, p. 65); la turco-mon-goli (de ex. Eroul Gesser Han), la evrei (Samson) și, mai cu seamă, la toate națiunile indo-europene. S-au scris biblioteci întregi despre miturile și legende eroilor solari, găsindu-li-se urme pînă și în cîntecele de leagăn. Această manie solarizantă nu trebuie condamnată în bloc. Fără îndoială că, la un moment dat, toate etniile de care vorbeam au cunoscut înclinarea pentru „eroul solar”. Trebuie să ne ferim însă a voi, cu orice preț, să reducem eroul solar la o epifanie a astrului; structura și mitul său nu sînt limitate la *manifestarea* pură și simplă a unor *fenomene* solare (auroră, raze, lumină, asfințit etc.). Un erou solar prezintă întotdeauna . în plus, și o zonă „obscură”, cea a raporturilor sale cu lumea morților, cu inițierea, fecunditatea etc. Mitul eroilor solari este, deopotrivă, pătruns de elemente ce țin de mistică suveranului sau a demiurgului. Eroul „salvează” lumea, o reînnoiește, Ninaugurează o nouă etapă, care echivalează uneori cu o nouă organizare a Universului; cu alte cuvînte, el continuă să păstreze moștenirea demiurgică a Ființei Supreme. O carieră ca aceea a lui Mithra, la origine zeitate celestă, devenită apoi solară și, într-un tîrziu, *soter*, în calitate de Sol Invictus, se explică în parte prin această funcțiune demiurgică (din taurul omorît de Mithra ies semințele și plantele etc.) de organizator al lumii.

Mai sînt și alte motive care se opun reducerii eroilor solari la epi-faniile astrului, așa cum a practicat-o mitologia „naturalistă”. Orice „formă” religioasă este profund „imperialistă” și asimilează continuu substanța, attributele și prestigiile altor „forme” religioase, chiar foarte diferite. Orice „formă” religioasă biruitoare tinde a fi *totul*, ași întinde jurisdicția asupra întregii experiențe religioase. Astfel încît, putem fi j siguri, „formele” religioase (zei, eroi, ceremonii, mituri etc.) de origine solară, care au cunoscut o carieră victorioasă, înglobează în structura lor elemente întrînose, asimilate și integrate prin însuși jocul expansiunii lor imperialiste.

Nu avem intenția să încheiem această morfologie succintă a hie-rofaniilor solare printr-o vedere de ansamblu. Aceasta ar însemna să reluăm principalele teme asupra cărora am insistat în cursul acestei expuneri: solarizarea Ființelor Supreme, raporturile Soarelui cu suveranitatea, inițierea, elitele, ambivalența sa, relațiile sale cu morții, fecunditatea etc. Dar merită să subliniem afinitatea teologiei solare cu *elitele*, fie că e vorba de suverani, de inițiați, de eroi sau de filozofi. Spre deosebire de celelalte hierofanii cosmice, hierofaniile solare au

tendința de a deveni privilegiul unor cercuri închise, al unei minorități de „aleși”. Ceea ce are drept efect stimularea și precipitarea procesului lor de raționalizare. Asimilat „focului inteligent”, soarele sfârșește, cu timpul, în lumea greco-romană, prin a deveni un *principiu cosmic*; din *hierofanie* el se transformă în *idee*, printr-un proces, de altfel, analog celui pe care-l suferă mai mulți zei uranieni (I-ho. Brahman etc). He-raclit știa deja că „soarele este nou în fiecare zi”. Pentru Platon, el este imaginea Binelui, așa cum se manifestă în sfera lucrurilor vizibile (*Rep.* 508, b. c); pentru orfici el este inteligența lumii. Raționalizarea progresează împreună cu sincretismul. Macrobiu (*Saturnales*, I, cap. XVII-XVIII) reduce la cultul solar întreaga teologie și identifică în Soare pe Apollo, Liber-Dionysos, Marte, Mercur, Esculap, Hercule, Sara-pis, Osiris, Horus, Adonis, Nemesis, Pan, Saturn, Adad și chiar pe Jupiter. Împăratul Iulian, în tratatul său *Despre Soarele Rege*, Produș, în *Imn Soarelui*, face o valorizare proprie, sincretist-raționalistă a astrului.

Aceste ultime omagii aduse Soarelui, în amurgul antichității, nu sînt total lipsite de semnificație; aceste palimpseste mai permit încă să se descifreze, sub noua lor scriitură, vestigiile unor hierofanii autentice, arhaice. Pentru a nu evoca decît unele, condiția dependentă a soarelui în legătură cu divinitatea, care amintește de mitul primitiv al demiurgului solarizat, relațiile sale cu fecunditatea și drama vegetală etc... Dar, în general, nu mai avem aici decît o palidă imagine a ceea ce au însemnat odinioară hierofaniile solare, imagine palidă care ne parvine tot mai decolorată de raționalism. Ultimei sosiți dintre „aleși”, filozofii, au reușit astfel să desăcralizeze una din cele mai puternice hierofanii cosmice.

## BIBLIOGRAFIE

Generalități despre cultele solare: F. Boli, *Die Sonne im Glauben und in der Weltanschauung der alten Völker* (Stuttgart, 1922); A. H. Krappe, *Lagenese des mythes* (Paris, 1938), p. 81 sq.; J. G. Frazer, *The Worship of Nature*, I (London, 1926), p. 441 sq.; J. Dechelette, *Le culte du soleil aux temps préhistoriques* („Revue archéologique”, 1909, p. 305 sq.); *id.*, *Manuel d'Archeologie préhistorique, celtique et gallo-romaine* (Paris, 1908, sq; II, I, p. 413 sq.).

Despre miturile solare: P. Ehrenreich, *Die Sonne im Mythos* (Mytologische Bibliothek, VIII, I, Leipzig, 1915-1916); Ake Ohlmarks, *Heimdalls Horn und Odins Auge*, I (Lund, 1937), p. 32 sq.; 257 sq. și *passim*.

Despre „solarizarea” Ființei Supreme: R. Pettazzoni, *Dio*, I (Roma, 1932), p. 367.

Despre coexistența elementelor solare și vegetale în cultele și divinitățile mesopotamiene: Cf. H. Frankfort, *Gods and Myths on Sargonic Seals, Irak*,

voi. I, 1934, p. 2-29; Ivan Engnell, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East* (Uppsala, 1943); A. Gotze, *Kleinasiens* (Leipzig, 1933); despre Shamash, materiale și bibliografie în G. Furlani, *La regione babylonese-assira* (Bologna, 1928-1929), voi. I, p. 162-169, voi. II, p. 179-183 etc.; E. Dhorme, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie* (- *Mana*, II, Paris, 1945), p. 60-67, 86-89; despre Shamash și arta divinatorie, A. Halder, *Associations of Cult Prophets among the Ancient Semites* (Uppsala, 1945), p. 1 sq.

Despre elementele solare în religiile arctice și nord-asiatice: T. Lehtisalo, *Entwurfeiner Mythologie der Yurak-Samoyeden* (Helsinki, 1927); Al. Gahs, *Kopf-Schâdel- und Langknochenopfer bei Rentiervolkern* (Festschrift W. Schmidt, Modling, 1928, p. 231-268).

Despre cultele solare la populațiile munda: Cf. E. T. Dalton, *Descriptive Ethnology of Bengal* (Calcutta, 1872); J. G. Frazer, *op. cit.*, p. 614 sq.; P. O. Bodding, *Santal Folk Tales*, I-II (Oslo, 1925, 1927); R. Rahmann, *Gottheiten der Primitivstämme im nordostlichen Vorderindien* (Anthropos", XXXI, 1936, p. 37-96); W. Koppers, *Bhagwan. The supreme deity of the Bhils* (Anthropos", XXXV-VI, 1940-41, p. 265-325).

Despre cultele solare în Oceania: W. H. R. Rivers, *Sun-cult and Megaliths in Oceania* (American Anthropologist", NS XVII, 1915, p. 431 sq.); *id.* *The History of Melanesian Society*, I-II (Cambridge, 1914); J. G. Frazer, *The Belief in Immortality*, I-III (London, 1913-1924); R. W. Williamson, *Religious and Cosmic Beliefs of Central Polynesia*, I-II, (Cambridge, 1933).

Despre „Fiii Soarelui”: W. J. Perry, *The Children of the Sun* (ed. a H-a, London, 1927); A. M. Hocart, *Kingship* (London, 1927).

Despre cultul solar în Egipt: J. Vandier *La religion égyptienne* (- *Mana*, I, Paris, 1944), p. 36 sq.; G. A. Wainwright, *The Sky-religion in Egypt* (Cambridge, 1938); H. Junker, *Die Gotterlehre von Memphis* (Berlin, 1940); *id.*, *Der sehende und blinde Gott* (Sitz. d. b. Akad. d. Wissensch., München, 1942); J. Sainte-Fare Garnot, *Rev. Hist. Rel.* t. 128, iulie-dec. 1944, p. 116-118; *id.*, *ibid.*, t. 129, ian.-iunie, 1945, p. 128 sq.; despre conflictul Ră-Osirid, E. Weill, *Le Champ des Roseaux et le Champ des Offrandes dans la religion funéraire et la religion générale* (Paris, 1936).

Despre zeul soarelui la indo-arieni, vezi L. von Schroder, *Arische Religion*, II (Leipzig, 1916), p. 3-461; la mediteraneeni și la greci, A. B. Cook, *Zeus. A study in ancient Religion*, I (Cambridge, 1914), p. 197 sq.; Umberto Pestalozza, *Pagine di Religione mediterranea*, II (Milano-Messina, 1945), p. 9 sq.; Karl Kerényi, *Vater Helios* (Eranos Jahrbuch, X, 1943, Zurich, 1944, p. 81-124); A. H. Krappe, *Apollon* (Studi e materiali di storia delle religioni", XIX-XX, 1943-46, p. 115-132); urme de cult solar în Iran, G. Widengren, *Höchgottglaube im alten Iran* (Uppsala, 1938), p. 138 sq.; despre cultele solare italiene arhaice, cf. C. Koch, *Gestirnerkerung im alten Italien* (1933), p. 50 sq.; F. Altheim, E. Trautmann, *Neue Felsbilder der Val Camonica. Die Sonne in Kult und Mythos* (Wörter und Sachen", XIX, 1938, p. 12-15).



Despre zeii solari în India vedică : A. Bergaigne, *La religion vedique d'après les hymnes du Rig Veda*, I—III (Paris, 1878-1883), II, p. 160 sq.; 379 sq., III, p. 38 sq. etc.

Despre elementele solare în legenda lui Buddha: Cf. B. Rowland, *Buddha and the Sun God* („Zalmoxis", I, 1938, p. 69-84); despre implicațiile metafizice ale miturilor solare, cf. A. Coomaraswamy, *The Darker Side of the Dawn* (Smithsonian Miscellaneous Collection, voi. 94, nr. 1, Washington, 1935), *id.*, *The Sun-Kiss* („Journal of the American Oriental Society", voi. 60, p. 46-47) etc.

Despre cultul solar în Imperiul Roman: Paul Schmidt, *Sol Invictus. Betrachtungen zu spätromischer Religion und Poetik* (Eranos Jahrbuch, X, Zurich, 1944), p. 169-252.

Despre roată ca simbol solar la celti: Gaidoz, *Le dieu gaulois du solea* („Revue Archeologique", 1884-1885); Pierre Lambrechts, *Contributions à l'étude des divinités celtiques* (Brugge, 1942), p. 71 sq.

Despre cultele și simbolurile solare în preistoria nord-europeană și în folclorul european: O. Almgren, *Nordische Felszeichnung als religiöse Urkunden* (Frankfurt a. Main, 1934), *passim*, și spec. p. 343 sq.; O. Hofler, *Kultische Geheimbünde der Germanen* (Frankfurt a. Main, 1934), p. 112 sq.; R. Forrer, *Les chars culturels préhistoriques et leurs survivances aux époques historiques* („Prehistoire", I, 1932, p. 19-123); W. Mannhardt, *Wald- und Feld-Kulte* (ed. II-a, Berlin, 1904-1905), I, p. 591 sq.; J. G. Frazer, *Balder le magnifique* (trad. fr. Paris, 1931), I, p. 142 sq.; G. Dumezil, *Loki* (Paris, 1948), p. 225 sq.

Despre sinoecismul htonian-solar la japonezi: Al. Slawik, *Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen* („Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik", IV, Salzburg-Leipzig, 1936, p. 675-764).

Despre valorizările teologice creștine ale simbolismului solar: Hugo Rahner, *Das christliche Mystertum von Sonne und Mond* (Eranos Jahrbuch, X, Zurich, 1944, p. 305-404); W. Deonna, *Les crucifix de la vallée de Saas (Valais): Sol et Luna. Histoire d'un thème iconographique* („Revue de l'Histoire des Religions", t. CXXXII, 1946, p. 5-47; t. CXXXIII, 1947-1948, p. 49-102).

## CAPITOLUL IV LUNA ȘI MISTICA LUNARĂ

**47. Luna și Timpul.** — Soarele rămâne mereu același, egal cu sine însuși, fără nici un fel de „devenire”<sup>a</sup> una, dimpotrivă, este un astru care crește, descrește și dispare, un astm a cărui viață e supusă legii universale a devenirii, a nașterii și a morții)<sup>a</sup> Și omul, luna cunoaște o „istorie” patetică, decrepitudinea sa, ca și aceea a omului, sfârșind prin moarte. Trei nopți de-a rîndul cerul înstelat rămîne fără lună. Dar această „moarte” este urmată de o renaștere: „luna nouă”. Dispariția lunii în beznă, în „moarte”, nu este niciodată definitivă. După un imn babilonian adresat lui Sin, luna e’n fruct care crește din el însuși-fG. Furlani, *La religione babilonese-assira*, voi. I, Bologna, 1929, p. 155). Ea renaște din propria sa substanță, în virtutea propriului său destin.

Această veșnică revenire la formele ei inițiale, această periodicitate nesfîrșită, fac ca luna să fie, prin excelență, astrul ritmurilor vieții. Nu e deci de mirare că ea controlează toate planurile cosmice dominate de legea devenirii ciclice: ape, ploaie, vegetație, fertilitate/Fazele lunii au dezvăluit omului timpul concret, distinct de timpul astronomic, care, fără îndoială, nu a fost descoperit decît ulterior. Din epoca glaciara încă, sensul și virtuțile magice ale fazelor lunii erau definitiv cunoscute. Simbolismul spiralei, al șarpelui, al fulgerului — toate derivînd din intuiția lunii ca normă a schimbării ritmice și a fertilității — îl întîlnim în culturile regiunii glaciare a Siberiei (Irkutsk, cf. C. Hentze, *Mythes et symboles lunaires*, 84 sq., fig. 59, 60). Timpul concret a fost măsurat pretutîndeni, fără îndoială, cu ajutorul fazelor lunii. În zilele noastre încă, unele populații nomade care trăiesc din vînătoare și cules (Jäger- und Sammlervölker) nu folosesc decît calendarul lunar. Cea mai veche rădăcină indo — europeană legată de astre este aceea care indică luna (cf. O. Schrader, *Sprachvergleich und Urgeschichte*, ed. 2-a, p. 443 sq.; W. Schultz, *Zeitrechnung*, p. 12 sq.): rădăcina *me*, care dă în sanscrită *māmi*, „eu măsoar”. Luna este instrumentul de măsură universal. Toată terminologia relativă la lună în limbile indo-europene derivă de la această rădăcină: *mās* (sanscrită), *māh* (avestică), *mah* (prusiana veche), *mānu* (lituaniană), *mena* (gotică), *māne* (greacă), *mensis* (latină). Neamurile germanice măsurau timpul după nopți Tacit, *Germania*, II). Vestigii ale acestei măsurători arhaice s-au păstrat,

de asemenea, în tradițiile populare europene: anumite sărbători sînt celebrate în timpul nopții, de pildă, noaptea de Crăciun, de Paști, de Rusalii, de Sf. Ion etc. (H. Kuhn, în C. Hentze, *op. cit.*, p. 248). v/ Timpul controlat și măsurat cu ajutorul fazelor lunii este, cum spuneam, un timp „viu”. El se referă întotdeauna la o realitate bio-cosmică, ploaia sau marea, semănăturile sau ciclul menstrual. Sub influența sau conform ritmului lunar se coordonează o întreagă serie de fenomene din cele mai diferite „planuri cosmice”. „Spiritul primitiv”, pătrunzînd „virtuțile” lunii, stabilește raporturi de simpatie sau de echivalență între aceste serii de fenomene. Așa se face că, de exemplu, din timpurile cele mai îndepărtate, în orice caz, încă din epoca neolitică, o dată cu descoperirea agriculturii, același simbolism leagă între ele Luna, Apele, Ploaia, fecunditatea femeilor, a animalelor, vegetația, destinul omului după moarte și ceremoniile de inițiere. Sintezele mentale făcute posibile prin revelația ritmului lunar pun în corespondență și unifică realități eterogene; simetriile lor structurale sau analogiile lor de funcționare n-ar fi putut fi descoperite dacă omul „primitiv” n-ar fi perceput, intuitiv, legea variației periodice a astrului, așa cum a făcut de foarte timpuriu.

Luna măsoară, dar și unifică. „Forțele” sau ritmurile sale „reduc la același numitor” o mulțime de fenomene și semnificații. Întregul Cosmos devine transparent și supus unor „legi”. Lumea încetează de a mai fi un spațiu infinit, animat de prezențe eterogene și autonome; în interiorul acestui spațiu se disting coordonări și echivalențe. Toate acestea, bineînțeles, nu datorită unei analize raționale a realității, ci printr-o intuiție din ce în ce mai precisă a ansamblului. Dacă există serii întregi de comentarii rituale sau mistice laterale, detașate de o funcție bine determinată și, într-un fel, specializată a lunii (de exemplu ființele mitice lunare cu un singur picior sau o singură mîna, prin magia cărora se poate provoca ploaia etc), nu există nici un simbol, ritual sau mit lunar care să nu implice totalitatea valorilor selenare deja revelate în epoca respectivă. În orice fragment, ansamblul este prezent. Spirala, de pildă, al cărei simbolism lunar era cunoscut încă în epoca glaciară, se referă la fazele lunii, dar cuprinde deopotrivă prestigiile erotice derivate din analogia vulvă —scoică, precum și prestigii acvatice (lună- scoică) sau ale fertilității (dublă spirală, coarne etc). O perlă purtată ca amuletă solidarizează femeia cu virtuțile acvatice (scoica), lunare (scoica, simbol al lunii; creată din razele lunii etc), erotice, genezice și embriologice. O plantă medicinală concentrează în ea tripla eficiență a lunii, a apelor și a vegetației, chiar dacă în conștiința celui care o utilizează nu este explicit prezentă decît una singură din aceste virtuți. Fiecare din aceste virtuți sau eficiente se supune la rîndul său unui număr important de „planuri”. Vegetația, de exemplu, implică ideile de moarte și renaștere, de lumină și întuneric (considerate zone cosmice), de fecunditate și de belșug etc. Nu există simbol, emblema sau eficiență monovalentă sau singularizată.

- „Totul se ține”, totul se leagă și constituie un ansamblu de structură cosmică>

**48. Solidaritatea epifaniilor lunare.** — Un astfel de ansamblu, evident, ^nu poate fi cuprins de un spirit obișnuit să procedeze prin analiză. jjChiar intuiția de care omul modern este capabil nu poate surprinde toată bogăția de nuanțe și corespondențe pe care o implică orice *realitate* (adică: sacralitate) cosmică în conștiința omului arhaic. Pentru acesta, un simbol lunar (o amuletă, un semn iconografic) nu numai că fixează și concentrează *toate* forțele selenare acționînd în *toate* planurile cosmice — dar, totodată, prin eficacitatea ritualului, îl plasează pe om în inima acestor forțe, făcînd să-i sporească vitalitatea, să fie mai real, garantîndu-i o soartă mai bună după moarte. Sîntem siliți să revenim neîncetat asupra caracterului *sintetic* al oricărui act religios arhaic (adică: al oricărui act avînd o semnificație), pentru a evita riscul de a înțelege în mod *analitic* și *cumulativ* funcțiile, virtuțile și atributele lunii, pe care le vom trece în revistă în paginile ce urmează. Noi despărțim inevitabil în fragmente ceea ce este și rămîne întotdeauna un întreg. Explicităm cauzal ceea ce a fost perceput intuitiv ca un ansamblu. Folosim termenii „pentru că” sau „ca să”, atunci cînd, în conștiința omului arhaic, le corespunde formula „în același mod” (de exemplu, noi spunem: *pentru că* luna controlează apele, plantele îi sînt supuse etc; cînd de fapt trebuie spus: în *același mod* plantele și apele îi sînt supuse etc).

--^Virtuțile” lunii se lasă deșcoperite nu în urma unor eforturi de analiză, ci prin intuiție; *ea se revelează* din ce în ce mai integral. Analogiile create în conștiința arhaică sînt combinate cu ajutorul sim-bolurilor! de exemplu, luna apare și dispare; melcul își arată și își ascunde coarnele; ursul dispare și re apare; ca atare, melcul devine locul teofaniei lunare, ca în vechea religie mexicană în care zeul lunii Tecgiztecatl este reprezentat închis într-o cochilie de melc (cf. G. Wilke, *Die Religion der Indogermanen*, p. 149, fig. 163); el devine, de asemenea, amuletă, etc; ursul devine strămoșul speciei umane, căci omul, care are o viață asemănătoare cu aceea a lunii, n-a putut fi creat decît din însăși substanța sau prin magia acestui astru al realităților vii etc.

Simbolurile valorizate de lună *sînt*, totodată, luna, <Spirala este atît o hierofanie selenară, adică ciclul lumină—întuneric, cît și un semn prin care omul poate să asimileze virtuțile astrului. La fel, fulgerul este o krațofanie lunară deoarece lucirea sa amintește pe cea a lunii și pentru că vestește ploaia, pe care o controlează luna. Toate aceste simboluri, hierofanii, mituri, ritualuri, amulete etc. j^pe care, cu un termen comod, le putem califica drept lunare, constituie un tot în conștiința omului arhaic; ele sînt legate prin corespondențe, analogii-participări, întocmai ca o „rețea” cosmică, o imensă țesătură în care totul se ține și nimic nu rămîne izolat. Dacă am încerca să rezumăm într-o formulă unică multiplicitatea hierofaniilor lunare, am

## LUNA ȘI MISTICA LUNARĂ

135

putea spune că ele revelează viața care se repetă ritmic. Toate valorile cosmologice, magice sau religioase ale lunii se explică prin modalitatea ei de a fi: prin faptul că este „vie” și nepuizabilă în propria sa regenerare. În conștiința omului arhaic, intuiția destinului cosmic al lunii a fost echivalentă cu întemeierea unei antropologii. Omul sa recunoscut în „viața” lunii: nu doar pentru că propria sa viață avea un sfârșit, ca aceea a tuturor organismelor, dar mai ales pentru că oferea autenticitate, prin revenirea ei ca „lună nouă”, propriei sale năzuinți de regenerare, speranțelor sale de „renaștere”.

Pentru noi este mai puțin important să cercetăm dacă, în nenumăratele credințe lunare, avem de-a face cu o adorare a astrului pro-priu-zis, cu o divinitate care sălășluiește în lună sau cu o personificare mitică a lunii etc. Adorarea unui obiect cosmic sau teluric pentru el însuși nu se întâlnește niciodată în istoria religiilor. Un obiect sacru, oricare i-ar fi forma și substanța, este sacru pentru că revelează *realitatea* ultimă sau pentru că participă la ea. Orice obiect religios „întrupează” întotdeauna ceva: *sacru* (par. 3 sq.). El îl întrupează prin facultatea sa de a fi — ca, de pildă, cerul, soarele, luna, pământul etc. —, sau prin forma sa (adică, prin simbol: de pildă, spirala-melc), sau printr-o hierofanie (un *anumit* loc, o *anumită* piatră etc. devin sacre; un anumit obiect este „sanctificat”, „consacrat” printr-un ritual, prin contactul cu alt obiect sau cu o persoană „sacre” etc.).

Prin urmare, nici luna nu a fost vreodată adorată *pentru ea însăși*, ci pentru ceea ce *revela*, ca sacru, adică: pentru forța concentrată în ea, pentru *realitatea* și viața nepuizabilă pe care o manifestă. Sacralitatea lunară era cunoscută, fie de-o manieră imediată în hierofania selenară, fie în „formele” create de această hierofanie în decursul mileniilor, adică în reprezentările cărora ea le-a dat naștere: personificări, simboluri sau mituri. Diferențele dintre aceste „forme” nu privesc capitolul de față. Aici urmărim, înainte de toate, descifrarea hierofaniei lunare și tot ceea ce implică ea. Tot astfel, nu avem nevoie să insistăm exclusiv asupra documentelor în chip evident „sacre”, precum divinitățile lunare, ritualurile și miturile ce le sînt consacrate etc. Repetăm, pentru conștiința omului arhaic, tot ceea ce avea o semnificație și se referea la *realitatea* absolută avea o valoare sacră. Simbolismul perlei sau al fulgerului ne revelează caracterul religios al lunii cu aceeași exactitate ca și studiul unei divinități lunare, precum zeul babilonian Sin, sau al unei divinități selenare ca Hecate.

**49. Luna și Apele.** V^Și pentru că sînt supuse ritmurilor (ploaie, marea), și pentru că sînt germinative/appe sînt comandate de lună/ „Luna este în ape” (*Rg Veda*, I, 105, 1) și „din lună vine ploaia” (*Āitareya Brahmana*, VIII, 28, 15) sînt două laitmotive ale speculației indiene. Numele *Apāmnapat*, „fiul apei”, aparținea la început unui spirit al vegetației, dar mai târziu el a fost aplicat atât lunii cît și nectarului lunar, *soma*. Ardvisura Anāhitā, zeiță iraniană a Apelor, era și o zeiță lunară. Sin, zeu babilonian al lunii, controla și apele. Un imn

îi evocă bogata epifanie: „Cînd tu plutești pe ape asemenea unei bărci... limpedele fluviu Eufrat se satură de apă...” (*Cuneiform Texts*, 15-17; 16 d.). Un text din *Langdom Epic* vorbește despre locul „de unde curg apele din matricea lor, din rezervorul lunii” (cit. W. F. Albright, *Some Cruces of the Langdom Epic*, p. 68).

Toate divinitățile lunare păstrează, mai mult sau mai puțin perceptibil, atribute sau funcții acvaticice. La unele populații amerindiene, luna sau divinitatea lunară este totodată divinitatea apelor. Astfel, în Mexic, la irokezi etc. Un trib din centrul Braziliei numește „Mamă a Apelor” pe fata zeului lunii (R. Briffault *Tie Mothers*, II, 632 sq.). în legătură cu credințele vechilor mexicani relative la lună, Hieronymo de Chaves (1576) spune că, după ei, „luna face să crească și să se înmulțească toate lucrurile ...” și că „tot ce este umed, îi e supusa (E. Seler, *Gesammelte Abhandlungen*, IV, p. 129). Legătura dintre lună și maree, observată de greci și de celti, este de asemenea cunoscută de tribul maori din Noua Zeelandă (A. H. Krappe, *Genese des mythes*, p. 110) și de eschimoși (divinitățile lunare comandă mările; W. Schmidt, *Ursprung*, III, p. 496).

Încă din timpuri străvechi s-a observat că plouă la schimbările de lună. O serie de personaje mitice, aparținând unor culturi atît de diverse precum culturile boșimană, mexicană, australiană, samoieză și chineză (C. Hentze, *Mythes et symboles*, p. 152 sq.) se caracterizează prin puterea lor de a provoca ploaia și prin faptul că au un singur picior sau o singură mînă. C. Hentze a stabilit cu prisosință structura lor lunară. Pe de altă parte, în iconografia lor abundă simbolurile se lenare, și atît miturile cît și riturile au un caracter lunar. Dacă apele și ploaia sînt comandate de lună și se răspîndesc, cel mai adesea, potrivit normelor — adică, urmînd ritmul lunar —, catastrofele acvaticice, dimpotrivă, dezvăluie celălalt aspect al lunii, de agent de distrugere periodică a „formelor” epuizate și, am putea spune, de regenerare pe plan cosmic.

Potopul corespunde celor trei zile de întuneric, de „moarte” a lunii. Este un cataclism, dar niciodată definitiv, deoarece se desfășoară sub semnul Lunii și al Apelor, adică sub semnul germinăției și al regenerării. Un potop nu distruge decît pentru că „formele” sînt uzate și sleite, și este urmat întotdeauna de o nouă omenire și de o nouă istorie (par. 72). Miturile diluviene, în marea lor majoritate, revelează cum a supraviețuit un singur individ din care coboară noua umanitate. Uneori, acest supraviețuitor — bărbat sau femeie — se cuplează cu un animal lunar, care devine astfel strămoșul mitic al clanului. Așa de pildă, o legendă a tribului dayak povestește cum o femeie a fost singura supraviețuitoare a unui potop provocat de uciderea unui enorm șarpe boa, „animal lunar”, și a dat naștere unei noi umanități prin împerecherea ei cu un ciine (mai exact, cu un băț de făcut focul, descoperit lîngă un ciine; C. Hentze p. 24).

Din numărul mare de variante ale mitului diluvian nu vom reține decît o versiune australiană (tribul kurnai). Într-o zi, toate apele au

foșt înghițite de o broască monștruoasă, Dak. în zadar animalele înșetate se căzniră, încercînd s-o facă să rîdă. Numai cînd tiparul (sau șarpele) începu să se încolăcească și să se rășucească izbucni Dak în riș, iar apele, revărsîndu-se, provocară potopul (A. Van Gennepe, *Mythes et legendes d'Australie*, p. 84-85). Broasca este un animal lunar, căci numeroase legende pomenesc de broasca ce se vede în lună (R. Briffault, *The Mothers*, II, p. 634-635); totodată, ea este prezentă în nenumăratele rituri ce tind să provoace ploaia (*ibid.*, A. H. Krappe, *Genese*, p. 321, n. 2). Părintele W. Schmidt explică mitul australian prin faptul că luna nouă oprește cursul apelor (Dak care se umflă; *Ursprung*, II, p. 394-395). În sfîrșit, J. Winthuis (*Dos Zweigeschlechter-wesen*, Leipzig, 1928, p. 179-181), combătînd interpretarea lui W. Schmidt, distinge un sens erotic în acest mit al broaștei Dak; ceea ce, de altfel, nu infirmă cu nimic caracterul său lunar, nici funcția antropogonică a potopului (care „creează” o umanitate nouă, regenerată).

Tot în Australia întîlnim o altă variantă a catastrofei acvatice provocate de lună. Aceasta, cerînd într-o zi unui om piei de oposum pentru a se înveli, căci era noapte și frig, se văzu refuzată; pentru a se răzbuna, făcu să cadă o ploaie torențială care înecă întreaga regiune (A. Van Gennepe, *op. cit.*, p. 46). Mexicanii, la rîndul lor, cred că luna, sub înfățișarea unei femei tinere și frumoase, a provocat cataclismul (R. Briffault, II, p. 573). Un lucru însă merită să fie reținut din toate aceste catastrofe iscate de lună (în general, în urma unei jigniri aduse astrului sau a ignorării vreunei interdicții rituale etc., adică în urma unui „păcat” care trădează decăderea spirituală a umanității, abandonarea normelor, separarea ei de ritmurile cosmice): este mitul regenerării, al apariției unui „om nou”. Vom vedea că acest mit intră perfect în cadrul funcțiunilor soteriologice ale Apelor și Lunii.

**50. Luna și vegetația.** —/Relațiile dintre lună, ploaie și vegetație fuseseră deja observate înainte de descoperirea agriculturii. Din același izvor de fertilitate universală derivă și lumea plantelor, supusă aceleiași periodicități controlate de ritmurile lunare. Prin căldura ei cresc plantele, spune un text iranian (*Yasht*, VII, 4). Unele triburi braziliene o numesc „Mama Ierburilor” (R. Briffault, II, p. 629), iar în Vnumeroase ținuturi (Polinezia, Moluca, Melanezia, China, Suedia etc.) se crede că ierburile cresc în lună (*A. ibid.*, p. 628-630). Tărani francezi seamănă, și în zilele noastre, cînd apare luna nouă; însă taie pomii și culeg legumele cînd luna este în descreștere (A. H. Krappe, p. 100), fără îndoială spre a nu acționa în contratimp cu ritmul cosmic, rupînd un organism viu în timp ce forțele lui sînt încă în creștere.

Legătura organică dintre lună și vegetație este atît de puternică încît un foarte mare număr de zei ai fertilității sînt totodată divinități lunare; de pildă, egipteana Hathor, Ishtar, iraniana Anaitis etc. în aproape toți zeii vegetației și ai fecundității supraviețuiesc — chiar atunci cînd „forma” lor divină a devenit complet autonomă — atribute sau eficiente lunare. Sin este în același timp creator al ierburilor; Dionysos

este totodată zeu lunar și zeu al vegetației; Osiris cumulează toate atributele: cele ale lunii, ale apelor, ale vegetației și ale agriculturii. ^Ansamblul lună-apă-vegetație apare evident mai ales în caracterul sacru al unor băuturi de origine divină, ca *soma* indiană și *haoma* iraniană; acestea din urmă au fost de altfel personificate ca divinități autonome, însă infinit mai puțin importante decât principalii zei ai panteonului indo-iranian^^Totuși, în licoarea divină care acordă nemurire celor ce-o sorb, putem identifica sacral concentrat în lună, ape și vegetație/Este prin excelență „substanță divină” pentru că preschimbă „viața” în „realitate absolută”, adică în nemurire. *Amrta*, ambrozia, *soma*, *haoma*, etc. au prototipul lor ceresc rezervat zeilor și eroilor, dar sînt deopotrivă conținute în băuturi terestre, în *soma* pe care o beau indienii timpurilor vedice, în vinul orgiilor dionisiace etc. în plus, aceste băuturi „concrete” își datorează eficacitatea prototipului ceresc corespondent. Beția sacră permite participarea, deși fulgurantă și imperfectă, la modalitatea divină; adică realizează paradoxul de a te face *să fii cu adevărat* și, totodată, de *a trăi*; paradoxul de a poseda o *existență plenară* și, în același timp, de *a deveni*, a fi *forță* și echivalențăDestinul metafizic al lunii este de *a trăi*, rămînînd totodată *nemuritoare*, de a cunoaște moartea ca pe o odihnă și o regenerare, niciodată ca pe un sfîrșit.^Cu acest destin încearcă omul să se solidarizeze prin toate riturile, simbolurile și miturile. Rituri, simboluri, mituri în care, așa cum am văzut, coexistă sacralitățile lunii, ale apelor și vegetației. Oe că acestea din urmă își derivă propria sacralitate de la lună, fie că alcătuiesc hierofanii autonome. Oricum, în-tîlnim întotdeauna o *realitate ultimă*, *izvor* de forță și de viață de unde au ieșit, direct sau prin îngăduință, toate formele vii.

Correspondențele și identificările descoperite între diferitele planuri cosmice supuse ritmului lunar — ploaie, vegetație, fecunditate animală și lunară, spirite ale morților — sînt prezente pînă și într-o religie atît de arhaică cum este aceea a pigmeilor. La pigmeii din Africa, sărbătoarea lunii noi are loc puțin înainte de anotimpul ploilor. Luna, pe care ei o numesc Pe, este considerată „principiu de generare și mamă a fecundității” (H. Trilles, *Les pygmees de la forêt équatoriale*. Paris, 1933, p. 112). Sărbătoarea lunii noi este exclusiv rezervată femeilor, după cum cea a soarelui este celebrată exclusiv de bărbați (*ibid.*, p. 113). Prin faptul că luna este în același timp „mamă și refugiu al fantomelor”, femeile se ung cu argilă și sucuri vegetale pentru a o glorifica, devenind albe ca spectrele și ca lumina lunară. Ritualul constă în prepararea unei băuturi alcoolice din banane fermentate, pe care o beau femeile istovite de dans, precum și din dansuri și rugă adrese lunii. Bărbații nu dansează și nici nu acompaniază ritualul cu tam-tamuri. Se cere lunii, „Mamă a lucrurilor vii”, să îndepărteze duhurile morților și să acorde fecunditate, dînd tribului numeroși copii, pește, vînat și fructe (Trilles, p. 115 sq.).



**51. Luna și Fertilitatea.** — Fertilitatea animalelor, întocmai ca aceea a plantelor, este și ea supusă lunii. Relația dintre fecunditate și lună devine uneori mai complicată prin apariția de noi „forme religioase”, ca Mama-Glia, divinitățile agrare etc. Totuși, un atribut lunar rămâne întotdeauna transparent, oricare ar fi numărul de sinteze religioase care au colaborat la constituirea acestor „forme” noi: este prestigiul fertilității, al creației periodice, al vieții nepuizabile. Coarnele bovideelor, de pildă, care caracterizează marile divinități ale fecundității, sînt o emblemă a lui Magna Mater divină. Oriunde apar, în culturile neolitice, fie în iconografie, fie pe idoli cu forme bovidee, ele marchează prezența Marii Zeite a fertilității (O. Menghin, *Welt-geschichte der Steinzeit*, p. 148, 448.). Or, cornul nu este altceva decît imaginea lunii noi: „Cu siguranță cornul de bovidu a devenit simbol lunar pentru că el amintește de semilună; e de la sine înțeles că perechea de coarne trebuie să reprezinte două semilune, adică evoluția astrală totală ” (C. Hentze, *Mythes et symboles* p. 96). Pe de altă parte, coexistența simbolurilor lunare cu cele ale fertilității este frecventă în iconografia culturilor chineze preistorice de la Kansu și Yangshao, unde coarne stilizate sînt încadrate într-un ansamblu de „fulgere” (ploaie-lună) și de romburi (simbol feminin; cf. C. Hentze, fig. 74-82). V Anumite animale devin simboluri sau „prezențe” ale lunii pentru că forma sau felul lor de-a fi evocă destinul lunii. Astfel, melcul, care apare și dispare în cochilia lui; ursul, care nu e de văzut în toiu iernii și care reappare primăvara; broasca, pentru că se umflă, se afundă și reappare la suprafața apei; cîinele, pentru că e zărit în lună sau pentru că este strămoșul mitic al tribului; șarpele, pentru că apare și dispare, pentru că are atîtea inele cîte zile are luna (legendă păstrată și de tradiția greacă: Aristotel, *Hist. animal*, II, 12; Pliniu, *Hist. Nat.*, XI, 82) sau pentru că este „soțul tuturor femeilor”, pentru că năpîrlește (adică se regenerează periodic, este „nemuritor”) etc. Simbolismul șarpelui este de o polivalență tulburătoare, dar toate simbolurile converg către o aceeași idee centrală: este nemuritor pentru că se regenerează, deci este o „forță” a lunii și, ca atare, el distribuie fecunditate, știință (profeție) și chiar nemurire. Nenumărate mituri evocă funeștul episod în care șarpele a răpit nemurirea acordată omului de divinitate (J. G. Frazer, *The Folklore in the OM Testament*, voi. I, p. 66 sq.). Dar acestea sînt variante tardive ale unui mit arhaic în care șarpele (sau un monstru marin) păzește izvorul sacru și acela al nemuririi (Arbore al Vieții, Fîntîna a Tineretii, Mere de aur). >C Nu putem aminti aici decît cîteva mituri și simboluri relative la șarpe și numai pe acelea care pun în lumină caracterul său de animal lunar. În primul rînd, legăturile lui cu femeile și fecunditatea: luna este izvorul oricărei fertilități și, în același timp, ea comandă ciclul menstrual. Personificată, ea devine „stăpînul femeilor”. Numeroase popoare credeau — și unele cred încă și astăzi — că luna, sub aparența unui bărbat sau sub forma unui șarpe, se împerechează cu femeile lor. De aceea, la eschimoși, de pildă, tinerele fete nu privesc

luna, de teamă să nu rămână însărcinate (R. Briffault, II, p. 585).

Australienii cred că luna, coborâtă pe pământ sub forma unui

Juan, părăsește femeile după ce au rămas gravide (A. Van Gennep,

*Mythes*, p. 101-102). Acest mit este încă popular în India (A. H. Krappe,

*Genese*, p. 106).

Șarpele, fiind o epifanie a lunii, îndeplinește aceeași funcție în Abruzzi, chiar în zilele noastre, se povestește că șarpele se împerechează cu toate femeile. (G. Finamore, *Tradizioni popolari abruzzesi*, p. 237). Grecii și romanii împărtășeau aceeași credință. Olimpia, mama lui Alexandru cel Mare, se juca cu șerpii (Plutarh, *Vita Alex.*, II). Famosul Aratus din Sicyon era un fiu al lui Esculap pe care, după spusele lui Pausanias (II, 10, 3), mama sa îl concepute cu un șarpe. Suetoniu (*Divus Augustus*, 94) și Dio Cassius (55, 1) povestesc că mama lui Augustus l-a conceput din îmbrățișarea cu un șarpe, în templul lui Apollo. O legendă asemănătoare circula cu privire la Scipio cel Bătrîn. În Germania, Franța, Portugalia și alte locuri, femeile se tem ca un șarpe să nu le intre în gură în timpul somnului și astfel să rămână gravide, mai ales în timpul ciclului (R. Briffault, II, p. 664). În India, femeile care-și doresc un copil adoră o cobră. În tot Orientul se crede că femeile au primul lor contact sexual cu un șarpe, la pubertate sau în perioada menstruației (*ibid.*, p. 665). Tribul indian ko-mati (provincia Misore) implora fecunditatea femeilor prin mijlocirea unor șerpi de piatră (J. G. Frazer, *Adonis*, p. 81-82). Elian (*Nat. Animal* VI, 17) ne asigură că, după credința evreilor, șerpii se împerecheau cu fete tinere; regăsim aceeași credință și în Japonia (R. Briffault, p. 665). O tradiție persană menționează că, după ce prima femeie a fost sedusă de un șarpe, ea a avut imediat menstruație (O. Dähnhardt, *Natursagen*, I, p. 211, 261). În cercurile rabinice se spune că menstruația se datorește raporturilor Evei cu șarpele în Paradis (J. A. Eisen-menger, *Entdecktes Judentum*, I, p. 832 sq.; R. Briffault II, p. 666). În Abisinia se crede că o fată, înainte de căsătorie, riscă să fie răpită de șerpi. O poveste algeriană istorisește cum un șarpe, scăpat de sub supraveghere, a deflorat toate fetele tinere dintr-o casă. Se întâlnesc tradiții similare la hotenții mandî din Africa Orientală, în Sierra Leone etc. (R. Briffault, *ibid.*).

X Ciclul menstrual a contribuit, fără îndoială, la popularizarea credinței că luna este primul soț al femeilor/ Papuașii consideră menstruația ca o dovadă a legăturilor pe care femeile și fetele le au cu luna, însă, în același timp, ei reprezintă în iconografia lor (sculpturi pe lemn) reptile ieșind din părțile genitale ale femeilor (Ploss și Bar-tels, *Das Weib*, I, p. 442 sq.), ceea ce confirmă consubstanțialitatea lună-șarpe. La populația chiriguano, după fumigațiile și purificările ce urmează primei menstruații, femeile colibeî urmăresc peste tot șerpii pe care îi consideră responsabili ai răului (R. Briffault, II, p. 668). La un mare număr de populații, șarpele este considerat cauza ciclului menstrual. Aspectul său falie — E. Crawley [*The Mystic Rose*, ed. Beș-terman, I, p. 23 sq.; II, p. 17, 133) a fost unul dintre primii care l-au

pus în lumină — nu exclude consubstanțialitatea lună-șarpe ci, dimpotrivă, o confirmă. Un mare număr de documente iconografice aparținând atât civilizațiilor neolitice asiatice (de pildă, idolul culturii Pan-chañ, în Kansu; C. Hentze, *Objets rituels*, fig. 4-7; sau, încă, aurul sculptat de la Nganyang, *ibid.*, fig. 8; etc), cât și civilizațiilor amerindiene (de pildă discurile de bronz de la Calchaqui, C. Hentze, *Mythes*, fig., 136) prezintă dublul simbolism al șarpelui decorat cu „romburi” (emblema vulvei; cf. C. Hentze, *Mythes*, p. 140 sq.; *Objets rituels*, p. 27 sq.). Acest ansamblu are fără îndoială un sens erotic, totuși, coexistența șarpelui (falus) și a romburilor exprimă o idee de dualism și de reîntegrare, care este prin excelență lunară, căci regăsim același motiv în iconografia lunară a „ploii”, a „luminii și întunericului” etc. (C. Hentze, *Objets*, 29 sq.).

**52. Luna, Femeia și Șarpele.** v/Luna poate avea și o personificare masculină și ofidiană, dar aceste personificări (care adesea s-au detașat din ansamblul inițial pentru a urma o carieră autonomă în mit și legendă) se datoresc, în ultimă instanță, conceperii lunii ca izvor al realităților vii și ca fundament al fertilității și regenerării pe-riodice. Șarpele este considerat ca aducând copii în Guatemala, de pildă (Nathan Miller, *The Child in Primitive Society*, London, 1928, p. 16), la populația urabunna din Australia centrală (strămoșii sînt doi șerpi care cutreieră pămîntul și care, la fiecare din popasurile lor, abandonează niște *maiaurli*, „spirite ale copiilor”), la togo din Africa (un șarpe uriaș, aflat într-un eleșteu de lângă orașul Klewe, preia copiii din mîinile zeului suprem Namu și îi aduce în oraș înainte de nașterea lor; Ploss, I, p. 586). în India, șerpii erau considerați, încă din epoca budismului (cf. scrierilor Jātakas) ca distribuitori ai fertilității universale (ape, comori, cf. par. 71). Un anumit număr de picturi din Nagpur (J. H. Rivett-Carnac, *Rough Notes on the Snakesymbol in India*) reprezintă împerecheri de femei și cōbre. în India modernă, o mulțime de credințe pun în lumină caracterul binefăcător și fertilizant al șerpilor: ei împiedică sterilitatea femeilor și le asigură o descendență numeroasă (Abbe Dubois, *Hindu Manners*, ed. a 2-a, 1899, p. 648; W. Crooke, *Religion and Folklore*, II, p. 133; J. Ph. Vogel, *Indian Serpent-Lore*, p. 19). •- Relațiile dintre femeie și șarpe sînt multiforme, însă ele nu pot fi în nici un caz explicate global printr-un simbolism erotic simplist. Șarpele are semnificații multiple și printre cele mai importante se cuvine să considerăm „regenerarea” sa. Șarpele e un animal care se „transformă”. H. Gressmann (*Mythische Reste in der Paradieserzählung*, „Archiv f. Relig.” X, p. 345-367) a recunoscut în Eva o zeiță feniciană arhaică a lumii subterane, personificată de șarpe (spec. p. 359 sq.). Se cunosc divinități mediteraneene reprezentate ținînd un șarpe în mină (Artemis arcadiană, Hecate, Persefona etc). sau cu părul format din șerpi (Gorgona, Eriniile etc). După unele superstiții din Europa Centrală, dacă se îngroapă părul smuls de la o femeie ce se află sub

influența lunii (adică în perioada ciclului menstrual), el se transformă în șerpi (Ploss, I, p. 447 sq.).

O legendă bretonă ne asigură că părul vrăjitoarelor se transformă în șerpi (R. Briffault, II, p. 662). O femeie oarecare nu are, așadar, această putere, ci numai aceea care stă sub influența lunii, care participă de asemenea la magia „transformării”. Un mare număr de documente etnografice confirmă că, adesea, vrăjitoria este o investiție lunară (directă sau transmisă prin mijlocirea șerpilor). La chinezi, de pildă, șarpele este la originea oricărei puteri magice, iar termenii ebraici și arabi desemnând magia sînt derivați de la cei desemnând șerpii (Th. Nöldeke, *Die Schlange nach arabischem Volksglauben*, „Zeit. f. Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft”, I, p. 413; R. Briffault, II, p. 663). Prin faptul că este lunar, adică „etern”, și trăiește sub pămînt, încamînd (printre atîtea altele!) spiritele morților, șarpele cunoaște toate secretele, este izvorul înțelepciunii, întrevide viitorul (*ibid.*, p. 663-664). Tot astfel, cine mănîncă din carnea șarpelui dobîndește cunoașterea limbajului animalelor și, în special, al păsărilor (simbol ce ar putea avea și un sens metafizic: de acces la realitățile transcendente), și această credință se regăsește la foarte multe popoare (cf. N. M. Penzer, *Ocean of Story*, London, 1923, vol. II, nota 108; J. G. Frazer, *Spirits of the Corn*, I, p. 146; Stith Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature*, I, p. 315) și s-a păstrat în tradiția erudită (Philostratos, *Vita Apollonia*, I, 20; cf. L. Thorndike, *A History of Magic*, I, p. 261). Același simbolism central de fecunditate și de regenerare supuse lunii și distribuite de astru însuși sau prin forme consubstanțiale (Magna Mater, Terra Mater) explică prezența șarpelui în iconografia sau riturile Marilor Zeite ale fertilității universale. Ca atribut al Marii Zeite, șarpele își păstrează caracterul lunar (de regenerare ciclică) unit cu caracterul teluric. La un moment dat, luna este identificată cu Pămîntul, el însuși considerat ca matrice a tuturor formelor vii (par. 86). Unele populații cred chiar că Luna și Pămîntul sînt constituite din aceeași substanță (R. Briffault III, p. 60 sq.; A. H. Krappe, *Genese*, p. 101 sq.). Marile Zeite participă atît la caracterul sacru al lunii, cît și la cel al solului. Și, prin faptul că aceste zeite sînt totodată divinități funerare (morții se duc sub pămînt sau în lună spre a se regenera și a reapărea sub o formă nouă), șarpele devine animalul funerar prin excelență, încamînd sufletele morților, strămoșul etc. Tot prin același simbolism de regenerare se explică prezența șarpelui în ceremoniile de inițiere.

**53. Simbolismul lunar.** - Xteea ce reiese destul de clar din acest polisimbolism al șarpelui este destinul său lunar, adică puterea lui de fecundare, de regenerare, de nemurire prin metamorfoză/ Bineînțeles, dacă am trece în revistă cîteva din atributele sau funcțiile lui, am putea lăsa să se creadă că aceste corespondențe și valori s-au produs derivînd unele din altele prin analiză. Studiul metodic al unui ansamblu religios oarecare, descompus în elementele sale morfologice,

riscă astfel să-1 pulverizeze. În realitate, toate valorile coexistă într-un simbol, chiar dacă, în aparență, numai unele dintre ele funcționează. Privită prin prisma experiențelor religioase, lumea se revelează ca o totalitate. Întuirea Lunii ca normă a ritmurilor și izvor de energie, de viață și de regeneresență a țesut o adevărată rețea între toate planurile cosmice, creînd simetrii, analogii și participări între fenomene de o infinită varietate. Nu e întotdeauna ușor să găsești centrul unei asemenea „rețele”; apar uneori în ea nuclee secundare, care ar putea lăsa să se creadă că ele sînt cele mai importante, dacă nu chiar cele mai vechi. Așa de pildă, simbolismul erotic al șarpelui a „țesut”, la rîndul său, numeroase echivalențe și corespondențe care împing în umbră, cel puțin în unele cazuri, valențele lui lunare. Într-adevăr, asistăm la o serie de intersecții și corespondențe ce-și răspund unele altora, referindu-se uneori la „centrul” din care derivă toate, dar alteori articulîndu-se în sisteme adiacente.

Astfel\ întîlnim ansamblul Lună-Ploaie-Fertilitate-Femeie-Șarpe-Moarte-Regenerare periodică, dar, uneori, avem de-a face numai cu ansamblurile parțiale Șarpe-femeie-fecunditate, sau Șarpe-ploaie-fe-cunditate, sau, încă, Femeie-șarpe-magie<sup>^^</sup>e. O întreagă mitologie se constituie în jurul acestor „centre” secundare, împlîngînd în umbră, pentru cel neavertizat, ansamblul original, care se găsește totuși implicat pînă și în cel mai minuscul fragment. De pildă, în binomul șarpe-apă sau ploaie, supunerea acestor două realități Lunii nu este întotdeauna evidentă. Nenumărate legende și mituri ne prezintă Șerpi sau Dragoni controlînd norii, locuind în bălți și alimentînd lumea cu apă. Legătura șerpilor cu Izvoarele și cursurile de apă s-a păstrat chiar în credințele populare europene (cf., de pildă, P. Sebillot, *Lefolklore de France*, II, p. 206, 339 sq.). În iconografia culturilor amerindiene binomul șarpe-apă este extrem de frecvent, de pildă, emblema lui Tla-loc, zeul mexican al ploii, este constituită din încolăcirea a doi șerpi (E. Seler, *Codex Borgia*, I, p. 109, fig. 299); tot în *Codex Borgia*, p. 9, un șarpe rănit de o săgeată arată căderea ploii (L. Wiener, *Mayan and Mexican origins*, Cambridge, 1926, pi. XIV, fig. 35); în *Codex Dresden* apa apare într-un vas „ofidoform” (L. Wiener, fig. 112 c); în *Codex Tro-Cortesianus*, p. 63, apa curge dintr-un vas în formă de șarpe (*ibid*, fig. 123) etc.

Așa cum o dovedesc cercetările lui C. Hentze (*Objets*, p. 32 sq.), acest simbolism își găsește justificarea în faptul că luna e distribui-toarea ploilor. Uneori, ansamblul Lună—șarpe—ploaie s-a păstrat chiar și în ritual: în India, de pildă, ritul anual al venerării șarpelui (*sar-pabali*), așa cum este el expus în *Grihyas utras*, durează patru luni; începe cu luna plină Sharāvāna (prima lună a anotimpului ploios) și sfîrșește cu luna plină Mārgasīrșā (prima lună de iarnă); cf. J. Ph. Vogel, *Indian Serpent lore*, p. 11). În *sarpabali*, coexistă astfel cele trei elemente ale ansamblului original. „Coexistență” este, de altfel, un fel de a vorbi; în fapt, avem de-a face cu o *triplă repetiție*, cu o „concentrație”

a lunii, căci apele, ca și șerpii, nu numai că participă la ritmurile lunare, dar sînt și consubstanțiale lunii. Ca orice obiect sacru și ca orice simbol, Apele și Șerpii realizează paradoxul de a fi totodată *ei înșiși* și *altceva*; în cazul de față, de a fi luna.

**54. Luna și Moartea.** -^Luna este primul mort (mai demult ame-ricanistul E. Seler a scris: „der Mond ist der erste Gestorbene”)XTrei nopți de-a rîndul cerul rămîne întunecat; dar, așa cum luna renaște în seara a patra, tot astfel și morții vor dobîndi o nouă modalitate de existență/Moartea, așa cum vom vedea mai departe, nu este 6 extincție, ci o modificare — provizorie cel mai adesea — a nivelului existenței. Mortul participă la un alt gen de „viață”. Iar, datorită faptului că această „viață în moarte” este validată și valorizată prin „istoria” Lunii și — avînd în vedere corespondența Pămînt—Lună, popularizată o dată cu descoperirea agriculturii — prin aceea a Pămîntului, defuncții trec în lună sau revin sub pămînt spre a se regenera și a asimila forțele necesare unei noi existențe.

XDe aceea numeroase divinități lunare sînt totodată htoniene și fu-nerare/(Men, Persefona, probabil Hermes etc; A. H. Krappe, *Genese*, p. 116). De asemenea, numeroase credințe indică luna ca țară a morților. Uneori, dreptul la odihnă *post mortem* în lună este rezervat conducătorilor politici sau religioși; această credință o împărtășesc, de pildă, cei din tribul Guaycuru, precum și polinezienii din Tokelau etc. (E. Tylor, *Primitive Culture*, II, p. 70; A. H. Krappe, p. 117). Ne aflăm în fața unei concepții aristocratice, eroice, care nu acordă nemurirea decît privilegiaților (suverani) sau inițiaților („magicieni”) și pe care o regăsim și în alte cicluri culturale.

XAceastă călătorie în lună după moarte sa păstrat și în culturile evolute (India, Grecia, Iran), dobîndind însă o nouă valoare/La indieni ea este „drumul Manilor” (*pitryāna*) și sufletele se odihnesc în „lună în așteptarea unei reîncarnări, spre deosebire de calea soarelui sau „drumul zeilor” (*devayāna*) pe care-l urmează inițiații, adică cei care sînt eliberați de iluziile ignoranței (cf. *Bṛhad-Araṇyaka Upaniṣad*, VI, 2, 16; *Chāndogya Upaniṣad*, V, 10, 1; etc). în tradiția iraniană, sufletele morților, după ce treceau puntea Cînyat, se îndreptau spre stele și, dacă erau virtuozose, ajungeau în lună, apoi în soare, iar cele mai virtuozose pătrundeau pînă în *garotman*, lumina infinită a lui Ahura-Mazdă (*Dā-distan-i-Dinik*, 34; West, *Pahlavi-Texts*, II, 76). Aceeași credință s-a păstrat în gnoza manicheeană (cf. texte din F. Cumont, *Le symbolisme jimmeraire*, p. 179, n.3) și era cunoscută în Orient. Pitagoreismul dă un nou avînt teologiei astrale, popularizînd noțiunea de empireu ura-nian: în lună se aflau Cîmpiile Elizee, unde se odihneau eroii și Cezarii (ref. în F. Cumont, p. 184, n.4). „Însulele preferiților” și întreaga geografie mitică a morții au fost proiectate pe planuri celeste: lună, soare, cale lactee. Evident, avem de-a face cu formule și culte saturate de speculații astronomice și de gnoză eshatologică. Dar nu este greu de identificat, în asemenea formule tardive, motivele tradiționale: luna țară a morților, luna receptacol regenerator al sufletelor.

X Spațiul lunar nu era decât o etapă în cursul unei ascensiuni care presupunea și alte etape (soare, cale lactee, „cerc suprem”). Suflul se odihnea în lună, dar, ca și în tradiția Upanișadelor, el aștepta acolo o nouă încarnare, o întoarcere în circuitul biocosmic/ De aceea luna prezidează la formarea organismelor, dar și la descompunerea lor; *om-nia animanttum corpora et concepta procreat et generata dissolvit\** (Firmicus Maternus, *De Errone*, IV, I, 1). Destinul său este de a „resorbi” formele și de a le recrea. Numai ceea ce se află dincolo de lună „trans-cende” devenirea: *supra tunam sunt aeterna omnia\*\** (Cicero, *De Republica*, VI, 17, 17). De aceea, după Plutarh [*De fade in orbe tunae*, 942 f.; urmez edipa și comentariul lui P. Raingeard, Paris, 1935, p. 43 sq.; 143 sq.), care știe că omul este tripartit, fiind compus din corp (soma), din suflet (*psyche*) și din rațiune (nous), sufletele dreptilor se purifică în lună, în timp ce corpul este restituit pământului, iar rațiunea, soarelui.

^Dualității suflet-rațiune îi corespunde dualitatea de itinerar *post mortem* lună-soare, ceea ce reamintește întrucîtva tradiția din Upanișade despre „drumul sufletelor” și „drumul zeilor”. *Pitryāna* este lunară pentru că „sufletul” nu a fost luminat de „rațiune”, adică omului i-a rămas necunoscută realitatea metafizică ultimă: Brahman. Omul cunoaște două morți, scrie Plutarh; prima are loc pe pământ, sub auspiciile Demetrei, cînd trupul se separă de grupul *psyche-nous* și redevine țarină (de aceea atenienii numeau morții „demetreioi”); a doua are loc în lună, sub auspiciile Persefonei, cînd *psyche* se detașează de nous și se resoarbe în substanța lunară. Sufletul (*psyche*) rămîne în lună, păstrînd cîtva timp visurile și amintirile vieții (944 f.). Dreptii se „usucă” repede; sufletele celor ambițioși și îndărătnici, precum și ale celor îndrăgostiți de propriul lor trup sînt neîncetat atrase spre Pământ și resorbirea lor presupune o perioadă foarte lungă. Afous-ul este atras și reținut de soare, rațiunea corespunzînd substanței acestuia. Procesul nașterii se realizează în chip invers (945 c d); luna primește de la soare nous-ul, care, germinînd în ea, dă naștere unui nou suflet (*psyche*). Pământul oferă corpul. Se va remarca simbolismul fecundării lunii de către soare, în vederea regenerării cuplului *nous-psychê*, primă integrare a personalității umane.

F. Cumont (*Le symbolismejuneraire*, p. 200 sq.) crede despre cuplul spiritual *psyche-nous* că este de origine orientală, respectiv semitică, și amintește că evreii recunoșteau un „suflet vegetativ” (*ne-phesh*), care continua să rămînă pe pământ un anumit timp, și un „suflet spiritual” (*rouah*), care se separa de trup îndată după moarte. F. Cumont găsește o confirmare a acestei origini exotice în teologia orientală, popularizată sub imperiul roman, care dezvăluie influența exercitată

\* În ce privește toate corpurile vietuitoarelor, le creează pe cele concepute și le distruge pe cele născute.

— *Nota red.*  
\*\* Deasupra lunii sînt toate cele veșnice. — *Nota red.*

de cele două planuri atmosferice, soarele și luna coborînd din Empireu spre Pămînt („Oracole caldeene”, *op. cit.* p. 201). La această ipoteză s-ar putea obiecta că dualitatea sufletelor și dublul lor destin după moarte se găsesc în germene în cele mai vechi tradiții ale elenilor. Platon recunoaște și el dualitatea sufletului (*Phaidon*) și separarea lui ulterioară în trei (*Republica*, IV, 434 e-441 c; X, 611 b- 612 a; *Timaios*, 69 c-72 d), în ceea ce privește eshatologia astrală, trecerea succesivă a complexului animic de la lună la soare și *viceversa* nu poate fi identificată în *Timaios* și e datorată, probabil, unei influențe semitice (a se vedea și Guy Soury, *La démonologie de Pkitarque*, Paris, 1942, p. 185). Dar ceea ce ne interesează pentru moment este concepția despre lună ca reședință a sufletelor morților, pe care o găsim formulată iconografic în gliptica asiro-babiloniană, feniciană, hitită, anato-liană — și care se transmite apoi monumentelor funerare din întregul imperiu roman (cf. F. Cumont, p. 203 sq.). Simbolul funerar al semilunii este frecvent în întreaga Europă (*ibid.*, p. 213 sq.). Aceasta nu însemnează că a fost introdus odată cu religiile romano-orientale la modă sub Imperiu; căci în Galia, de pildă, (*ibid.*, p. 217), luna era un simbol autohton folosit cu mult înainte de contactul cu romanii. „Modă” s-a mulțumit să readucă în actualitate concepții arhaice, formulând în termeni noi o tradiție preistorică.

**55. Luna și Inițierea.** ^Moartea nu este totuși definitivă — deoarece luna nu o cunoaște V. întocmai cum luna moare și reînvie, tot astfel revenim și noi la viață, după moarte”, declară indienii San Juan Capistrano din California cu prilejul ceremoniilor care au loc la apariția lunii noi (J. G. Frazer, *The Belief in Immortality*, vol. I, p. 69). O multime de mituri vorbesc despre „mesajul” transmis de lună oamenilor prin intermediul unui animal (iepure, câine, șopirlă etc.) și prin care ea îi asigură că: „Așa cum eu mor și înviez, tot astfel vei muri și vei reveni și tu la viață.” Fie din stupiditate, fie din răutate, „mesagerul” comunică exact contrariul și le spune că omul, spre deosebire de lună, odată mort, nu va mai reveni la viață. Acest mit este frecvent în Africa (cf. J. G. Frazer, *Belief*, I, p. 65 sq.; *Folklore in the Old Testament*, I, p. 52-65), dar îl regăsim și în insulele Fidji, în Australia, la populația ainu etc. (*Belief*, p. 66 sq.) El justifică atât faptul concret al morții omului, cât și ceremoniile de inițiere. Fazele lunii constituie un exemplu grăitor al credinței în înviere, chiar în cadrul apologeticii creștine. *Luna per omnes menses nascitur, crescit, perpci-tur, minuitw, consumitur, innovatur*, scrie Sf. Augustin. *Quod in luna per menses, hoc in resurrectibne semel in toto tempore* \* (*Sermo* 361, *De resurr.*; *P.L.* p. 39, col.1605; cf. F. Cumont, p. 211, n.6). Este deci ușor de înțeles rolul lunii în ceremoniile de inițiere, care constau toc-

\* Luna în fleacăre lună a anului se naște, crește, devine lună plină, scade, dispăre, apare luna nouă. Ceea ce se întâmplă cu Luna în fleacăre lună a anului se întâmplă și cu învierea odată pentru totdeauna. — *Nota red.*



mai din experimentarea unei morți rituale urmată de o „renaștere”, prin mijlocirea cărora inițiatul își reintegrează adevărata sa personalitate de „om nou”.

-În inițierile australiene, „mortul” (neofitul) iese din mormint așa cum luna iese din întuneric<sup>^</sup> (W. Schmidt, *Ursprung der Gottesidee*, voi. III, p. 757 sq.). La koriaci din nord-estul Siberiei, la giliaci, tlin-giți, tonga și haida, ursul — „animal lunar” — căci dispare și reapare — este prezent la ceremoniile de inițiere, așa cum juca un rol esențial și în ceremoniile din paleolitic (cf. discuția în C. Hentze, *Mythes*, p. 16. sq.) Pe de altă parte, la indienii porno din California de Nord, de pildă, candidații sînt inițiați de ursul grizzly, care îi „omoară” și le face cu ghearele cîte o gaură în spinare. Dezbrăcați, apoi îmbrăcați cu veșminte noi, candidații stau patru zile în pădure, timp în care li se revelează secretele rituale (W. Schmidt, *Ursprung*, II, p. 235). Chiar atunci cînd nu apar „animale lunare” în rituri și nu găsim nici o referință directă la dispariția și reapariția lunii, sîntem înclinați să legăm de mitul lunar diferitele ceremonii inițiatice din întreaga arie sud-asiatică-circumpacifică, așa cum a demonstrat Al. Găhs într-o monografie încă inedită (rezumată de W. Koppers, *Pferdeopfer und Pferdekult*, p. 314-317).

><În unele ceremonii inițiatice șamaniste, candidatul este „rupt în bucăți” întocmai cum e fragmentată luna (nenumărate mîturi prezintă drama lunii fărîmitate sau pulverizate de divinitate, de Soare etc.; cf. A. H. Krappe, III sq.k Regăsim același model arhetipal în inițierile osiriene. Potrivit tradiției transmise de Plutarh (*De Iside*), Osiris a domnit 28 de ani și a fost omorît într-o zi de 17, într-un moment în care luna era în descreștere. Sicriul în care îl ascunsese Isis a fost descoperit de Seth, care era la vînătoare, într-o noapte cu lună; Seth a împărțit cadavrul lui Osiris în 14 bucăți pe care le-a răspîndit pe tot teritoriul egiptean (*De Iside*, 18). În ritual, emblema zeului mort are forma unei luni noi. Există o similitudine evidentă între moarte și inițiere. „De aceea, spune Plutarh (*Defacie*, 943 b), există o analogie atît de strînsă între termenii greți care înseamnă a muri și a iniția.” Dacă inițierea mistică se dobîndește printr-o moarte rituală, tot astfel moartea poate fi asimilată unei inițieri. Sufletele care ajung în partea superioară a lunii sînt numite de Plutarh „biruitoare” și poartă o coroană pe cap, ca inițiații și triumfătorii (*Defacie*, 943 d).

**56. Simbolismul „devenirii” lunare.** -^/„Devenirea” este norma lunară. Fie că este observată în momentele ei dramatice — nașterea, plinătatea și dispariția astrului — sau pusă în valoare ca o „fracționare”, o „enumerare” ori percepută intuitiv drept „cînepă” din care sînt urzite firele destinului, aceasta depinde, fără îndoială, atît de capacitățile mitice și raționale ale diverselor populații, cît și de nivelul lor cultural. V3ar eterogenitatea formulărilor care exprimă această „devenire” nu e decît aparentă. Luna „distribuie”, „urzește”, „măsoară”; sau alimentează, fecundează binecuvîntează sau primește sufletele

morților, inițiază și purifică — deoarece ea este vie și, prin urmare, în veșnică devenire ritmică. Acest ritm este întotdeauna prezent în ritualurile lunare. Uneori ceremonialul repetă în întregime fazele lunii, ca de pildă *puja* indiană, introdusă de tantrism. Zeița *Tripurasundari* trebuie gândită, potrivit unui text tantric [*LaUtāsahasranāma*, versul 255), ca aflându-se chiar în lună. Un autor tantric, Bāskara Rāja, precizează că *puja* zeiței trebuie să înceapă în prima zi a lunii noi și să dureze toate cele 15 zile luminoase; pentru aceasta sînt necesari 16 brahmani, fiecare reprezentînd un aspect al divinității (adică o fază a lunii, o *tithi*). G. Tucci (*Tracce di culto lunare in India*, p. 424) remarcă, pe drept cuvînt, că prezența brahmanilor nu poate fi decît o inovație recentă și că în *puja* arhaică alte personaje reprezentau „devenirea” zeiței lunare. Într-adevăr, într-un tratat de o incontestabilă autoritate, *Rudrayāmala*, găsim descrierea ceremonialului tradițional, *kumāri-puja*, adică „adorarea tinerei fete”. Și această *puja* începe tot o dată cu luna nouă și durează 15 seri. Dar, în loc de 16 brahmani sînt necesari 16 *kumāri*, care să reprezinte cele 16 *tithi* ale lunii. Adorarea are loc *vrddhibhedena*, adică în ordinea vîrstei și sînt necesare 16 tinere, de la un an la 16 ani. În fiecare seară, *puja* reprezintă *tithi* corespondentă a lunii (G. Tucci, p. 425). Ceremonialul tantric acordă în general o importanță capitală femeii și divinităților feminine (cf. M. Eliade, *Le Yoga*, p. 256 sq.); în cazul de față corespondența dintre structurile lunare și feminine este perfectă.

%/ Faptul că luna „măsoară” și „împarte” îl dovedesc nu numai etimologiile, ci și clasificările arhaice. Pentru a rămîne în domeniul indian, *Brhadāranyaka Upaniṣad*, I, 3, 14, precizează că „Prajāpati este anul. El are șaisprezece părți; din ele, nopțile alcătuiesc cincisprezece, a șaisprezecea este fixă. Prin nopți crește și descrește el etc.” *Chāndo-gya Up.*, VI, 7, I, sq., ne spune că omul se compune din 16 părți și crește o dată cu hrana etc. Vestigiile sistemului octaval abundă în India: 8 *mata*, 8 *murh* etc; 16 *kala*, 16 *Sakti*, 16 *mātrkā* etc; 32 soiuri de *dikṣā*; 64 *yogini*, 64 *upacarā* etc. Numărul patru prevalează în literaturile vedice și brahmanice. *Vāc* („logos”-ui) se compune din patru părți [*Rg Veda*, I, 164, 45]; *puruṣa* („omul”, „macrathropul”) de asemenea etc.

^Fazele lunii dau naștere, în speculațiile ulterioare, celor mai complicate corespondențe. Ed. Stüchen a studiat, într-o întreagă lucrare (*Der Ursprung des Alphabets und die Mondstationen*, Leipzig, 1913) relațiile dintre literele alfabetului și stările lunii așa cum erau concepute de arabi. H. Hommel (*Grundriss der Geographie und Geschichte des alten Orients*, voi. I, München, 1904, p. 99 sq.) a arătat că zece sau unsprezece caractere ebraice desemnează fazele lunii (de pildă, *alef*, care înseamnă „taur”, este simbolul lunii în prima sa săptămînă și, totodată, numele semnului zodiacal de unde începe seria caselor lunare etc). Aceeași corespondență între semnele grafice și fazele lunii o întîlnim și la babilonieni (H. Winkler, *Die babylonische Keisteskultur*,

ed. a 2-a, 1919, p. 117), la greci (Wolfgang Schultz, *Zeitrechnung und Weltordnung*, p. 89), la scandinavi (cele 24 rune se împart în trei genuri sau *aetttr*, fiecare avînd 8 rune etc., W. Schultz, *ibid*; cf. Helmut Arntz, *Handbuch der Runenkunde*, Halle, 1935, p. 232 sq.). Una din cele mai clare și mai complete asimilări ale alfabetului (considerat ca ansamblu de sunete, nu ca grafie) cu fazele lunare se găsește într-o scolie a lui Dionisie Tracul p. 491, 20 sq., unde vocalele corespund lunii pline, consoanele sonore semilunii (pătrarelor) și consoanele surde lunii noi (F. Dornseiff, *Dos Alphabet in Mystic und Magie*, p. 34).

**57. Cosmo-biologie și fiziologie mistică** ^Acele omologări nu îndeplinesc doar o funcție clasificatoare. Ele au fost obținute printr-un efort de integrare totală a omului și Coșmosului într-un același ritm divină, Sensul lor este în primul rînd magic și soteriologic; apro-priindu-și virtuțile care sînt latente în „litere” și „sunete”, omul se inserază în anumite centre de energie cosmică, realizînd astfel o armonie perfectă între ele și Tot. „Literale” și „sunetele” joacă rolul de imagini care, prin meditație sau magie, fac posibilă trecerea spre diversele planuri cosmice. Ne vom limita la un singur exemplu: meditația care precede crearea iconografică a unei imagini divine indiene comportă, între altele, exercițiul următor, în care luna, fiziologia mistică, simbolul grafic și valoarea sonoră constituie un ansamblu de o subtilitate rafinată: „Concepînd în propria sa inimă forma lunii așa cum a ieșit ea din sunetul primordial [*prathama-svara-parinatam*, adică «apărînd din litera A»], el trebuie să vizualizeze (în inima lui) un foarte frumos lotus azuriu, avînd între filamentele lui discul lunar imaculat și, în centrul acestuia, silaba germinală galbenă *Tām* etc.” (*Kimcit-Vistara-Tārā-sadhana*, nr. 98, din *Sānanarnālā*, cf. M. Eliade, *Cosmic Homology and Yoga*, p. 199).

\ Integrarea omului în Cosmos nu poate fi realizată, evident, decît dacă se ajunge să se armonizeze el însuși cu cele două ritmuri astrale, „unificînd” luna și soarele în propriul lui trup pneumaticYZUnificarea” celor două centre de energie sacro-cosmică, adică luna și soarele, are drept scop — în această tehnică de fiziologie mistică — reintegrarea lor în Unitatea primordială, nediferențiată și încă nefragmentată prin actul de creație cosmică, ceea ce se traduce printr-o transcendență a Cosmosului. într-un text tantric (Caryā II, *Kṛṣṇapāṇa*), un exercițiu de fiziologie mistică urmărește transformarea „vocalelor și consoanelor în brătări, a soarelui și a lunii în inele” (M. Eliade, *op. cit.*, p. 200). Școlile tantrice și hathayogice au împins foarte departe aceste asimilări complexe între soare, lună și diverse centre sau artere „mistice”, divinități, sînge și *semen virile* etc. (cf. *Le Yoga*, p. 254 sq.; *Cosmic Homology* p. 201). Sensul acestor asimilări este, în primul rînd, de a solidariza omul cu energiile și ritmurile cosmice, apoi de a realiza unificarea ritmurilor, fuzionarea centrelor și, astfel, saltul în transcen-

dent făcut posibil prin dispariția „formelor” și restaurarea Unității primordiale. O astfel de tehnică este, în mod natural, produsul rafinat al unei îndelungate tradiții mistice, dar se întâlnesc precedente rudimentare atât la popoarele arhaice (cf. *CosmicăL Homology*, p. 194, n.2) cât și în fazele sincretiste ale religiilor mediteraneene (luna influențează ochiul stâng, iar soarele ochiul drept, F. Cumont, *l'Egypte des astro-logues*. Bruxelles, p. 173; luna și soarele în monumentele funerare, simbol al eternității, F. Cumont, *Le symbotisme Junemire*, p. 94, 208 etc.). Luna „leagă” împreună, prin felul său de a fi, o imensă mulțime de realități și destine/ Armoniile, simetriile, asimilările, participările etc, coordonate prin ritmurile lunare, constituie un „țesut” nesfârșit, o „rețea” de fire invizibile, care „leagă”, concomitent, oameni, ploi, vegetație, fecunditate, sănătate, animale, moarte, regenerare, viață *post mortem* etc. De aceea, în numeroase tradiții, luna, personificată printr-o divinitate sau prezentă prin intermediul unui animal lunar, „țese” vâlul cosmic sau destinele oamenilor. Zeițele selenare sînt cele care au născocit meseria de țesător (ca divinitatea egipteană Neith), sau pe cei vestiți în arta țesăturii (Atena pedepsește pe Arachne care a îndrăznit să rivalizeze cu ea și o transformă în păianjen, Ovidiu, *Metamorfoze*, VI, I sq.), sau pe cei care țes un veșmînt de proporții cosmice (ca Proserpina și Harmonia, cf. Nonnos, *Dionysiacele*, XLI, 294 sq.; Clau-dian, *De raptu Proserpinae*, I, 246 sq.; A. H. Krappe, *Etudes de my-thologie germanique*, p. 74) etc. în credințele europene medievale, Holda este patroana țesătorilor și îndărătul acestei figuri discernem structura selenc—htonice a divinităților fertilității și ale morții (cf. A. H. Krappe, *La deesse Holda*, în *Etudes*, p. 101, sq.; W. Liungman, *Euphrat-Rhein*, II, p. 656 sq.).

Evident, avem de-a face cu forme complexe, care au cristalizat mituri, ceremonii și simboluri aparținînd unor ansambluri religioase diferite, și care nu au izvorît întotdeauna direct din înțuirea lunii ca normă a ritmurilor cosmice și suport al vieții și al morții. În schimb, găsim prezente sintezele Lună-Pămînt-Mamă cu tot ceea ce semnifică ele (ambivalența bine-rău; moarte și fertilitate; destin). Dar nu orice intuiție mitică a „rețelei” cosmice trebuie redusă întotdeauna la lună. În speculația indiană, de pildă, aerul „a țesut” Universul (*Brhadăra-nyaka Up.*, III, 7, 2) așa cum suflul (*prāna*) „a țesut” viața umană („Cine a țesut în el sufletul?”, *Atharva Veda*, X, 2, 13). Celor cinci vînturi care despart Cosmosul, dar totodată îi mențin unitatea, le corespund cinci sufluri (*prānas*) care „țes” într-un tot viața umană (identitatea suflu-vînt se întâlnește încă în textele vedice; cf. *Atharva Veda*, XI, 4, 15). În aceste tradiții avem de-a face cu concepția arhaică a ansamblului viu — cosmic sau microcosmic — conform căreia diferitele părți sînt integrate grație unei forțe pneumatice (vînt, suflu) care le „țese” unele cu altele.

**58. Luna și Destinul.** )^Totuși, Luna, prin simplul fapt că este stăpîna tuturor lucrurilor vii și călăuză sigură a morților, a „țesut” toate destinele. Nu în zadar este ea concepută în mituri ca un imens păianjen — imagine ce o întâlnim la un mare număr de popoare (cf. R. Briffault, II, p. 624 sq.). Căci a țese nu înseamnă numai a predestina (pe plan antropologic) și a uni laolaltă realități diferite (pe plan cosmologic), ci și a *crea*, a face să iasă ceva din propria substanță, precum face păianjenul care-și țese pînza din el însuși. Nu este oare luna ineputizabila creatoare a formelor vii? Dar, ca tot ce a fost „țesut”, viețile sînt cuprinse într-un ansamblu: ele au un destin. Moirele, care torc destinele, sînt divinități lunare. Homer [*Odiseea*, VI, 197] le numește „torcătoarele” și una din ele poartă chiar numele de Cloto, adică „Torcătoarea”. La origine, au fost probabil divinități ale nașterii, dar speculația ulterioară le-a înălțat pînă la personificarea destinului. Totuși, structura lor lunară nu s-a pierdut niciodată complet. Porfir spune că Moirele depind de forțele lunare, iar un text orfic le consideră ca făcînd parte (ta *mere*) din lună (A. H. Krappe, *Genese*, p. 122). În vechile limbi germanice, unul din termenii care desemnează „destinul” (*wurt* în vechea limbă germană de sus, *urdr* în vechea norvegiană, *wyurd* în anglo-saxonă) derivă de la un verb indo-european *uert*, „a învîrți”, de unde provin termenii vechii limbi germane de sus *wirt*, *wirtel* „fus”, „furcă”, olandezul *worwelen* „a învîrți” (cf. A. H. Krappe, *ibid*, p. 103).

Bineînțeles, în culturile în care Marile Zeițe au cumulat virtuțile Lunii, ale Pămîntului și ale Vegetației, furca și fusul cu care ele țes destinele oamenilor devin, printre altele, atribute ale lor. Așa e zeița cu fusul găsită la Troia, care aparține epocii cuprinse între anii 2000 și 1500 a. Cr. (M. Eliade, *Mitul reîntegrării*, p. 33). Acest tip iconografic e răspîndit în Orient; întâlnim furca în mîna lui Ishtar, a Marii Zeițe hitite, a zeiței siriene *Atargatis*, a unei divinități cipriote primitive, a zeiței din Efes (cf. Ch. Picard, *ISphese et Claros*, p. 497). Destinul, firul vieții, presupune o perioadă, mai mult sau mai puțin lungă, de timp. Marile Zeițe devin prin urmare stăpîne ale Timpului, ale destinelor pe care le făuresc după voia lor. În sanscrită, timpul se numește *kala*, termen care seamănă mult cu numele Marii Zeițe *Kālī*. (S-au făcut chiar apropieri între acești doi termeni; cf. J. Przyluski, *From the Great Goddess to Kala*, „Indian Historical Quarterly”, 1938, p. 67 sq.). *Kala* înseamnă de asemenea „negru”, „întunecat”, „pătat”. Timpul este „negru” pentru că e irațional, aspru, fără milă. Cine trăiește sub dominația timpului este supus la suferințe de tot soiul, iar eliberarea constă în primul rînd în abolirea timpului, în evadarea din prefacerea universală (cf. M. Eliade, *La concezione deUa libertă nel pensiero indiano*, „Asiatica”, 1938, p. 345-394). Conform tradiției indiene, omenirea se găsește actualmente în *Kāliyuga*, adică în „era întunecată”, epocă a tuturor confuziilor și a unei totale decadente spirituale, ultimă etapă a unui ciclu cosmic care se închide.

**59. Metafizică lunară.** — Să căutăm, acum, o vedere de ansamblu asupra tuturor acestor hierofanii lunare. Ce dezvăluie ele? în ce măsură sînt coerente și complementare, în ce măsură constituie ele o „teorie”, adică formulează o serie de „adevăruri” al căror ansamblu ar putea constitui un sistem? Hierofaniile lunare pe care le-am trecut în revistă mai sus pot fi grupate în jurul următoarelor teme: a) fertilitate (ape, vegetație, femeie; „strămoș”, mitic); b) regenerare periodică (simbolismul șarpelui și al tuturor animalelor lunare; „omul nou”, supraviețuitor al unei catastrofe acvatice cauzate de lună; moarte și înviere inițiatice; etc.); c) „timp” și „destin” (luna „măsoară”, „țese” destinele, „leagă” între ele planurile cosmice distincte și realitățile eterogene); d) schimbare, marcată prin opoziția lumină-întuneric (lună plină-lună nouă; „lume superioară” și „lume inferioară”; „frați-duș-mani”, bine și rău) sau prin polarizarea ființă-neființă, virtual-actual (simbolism al „latențelor”: noapte întunecată, obscuritate, moarte, semințe și lărve). În toate aceste teme ideea dominantă este aceea a *ritmului* realizat prin succesiunea contrariilor, a „devenirii” prin succesiunea modalităților polare (ființă-neființă; forme-latențe; viață-moarte etc.). Devenire ce nu are loc, bineînțeles, fără o dramă și fără aspecte patetice: lumea sublunară nu este numai cea a transformărilor, ci și una a suferințelor, a „istoriei”. Nimic „etern” nu se poate petrece în această zonă sublunară a cărei lege este devenirea, în care nici o schimbare nu este definitivă, în care orice transformare e numai pa-lingeneză.

XToate dualismele găsesc în fazele lunii, dacă nu originea lor istorică, cel puțin ilustrarea lor mitică și simbolică. Lumea inferioară, lume a tenebrei, este figurată prin luna muribundă (coarne=semi-lună; semnul dublei volute - două semilune în sens opus; suprapuse și legate împreună - schimbare lunară, bătrîn slăbit de vîrstă, scheletic). Lumea superioară, lume a vieții și a luminii născînd, este figurată de un tigr (monstru al întunericului și al lunii noi) care lasă să-i scape din gură ființa umană, reprezentată ca un copil (strămoș al clanului) asimilat lunii care renaște - Lumea care revine” (C. Hentze, *Objets rituels*, p. 55). Dar, în aceeași arie culturală a Chinei arhaice, simbolurile lumină-întuneric sînt complementare: bufnița, simbol al întunericului, se găsește alături de fazan, simbol al luminii (C. Hentze, *Fruhchinesische Bronzen*, p. 59). Tot astfel, greierul se găsește în relație cu demonul întunericului și, totodată, cu acel al luminii (*ibid*, p. 66-67). O epocă „întunecată” este urmată, în toate planurile cosmice, de una „luminoasă”, pură, regenerată. Simbolismul ieșirii din „tenebre” se regăsește în ritualurile inițiatice, în mitologiile morții, ale dramei vegetale (sărîntă îngropată „întuneric” de unde va ieși o „plantă nouă”, *neofit*), sau în concepția ciclurilor „istorice”. „Epoca întunecată”, *Kāli—yuga*, va fi urmată, după o disoluție cosmică (*mahāprcdaya*), de o eră nouă, regenerată. Se întîlnește aceeași idee în toate tradițiile ciclurilor cosmo-istorice și, dacă ea pare să nu-și fi găsit punctul speculativ de plecare în dezvăluirea fazelor lunii, ea este, fără nici o îndoială, ilustrată în mod exemplar prin ritmul acestora.

În acest sens, se poate vorbi de o „valorizare” a erelor întunecate, a epocilor de mare decadentă și descompunere: ele dobândesc o semnificație supraistorică, cu toate că „istoria” tocmai în astfel de momente se realizează mai din plin, echilibrele fiind atunci mai precare, condițiile umane de-o infinită varietate, „libertățile” încurajate prin decăderea tuturor „legilor” și a tuturor cadrelor arhaice. Epoca obscură este asimilată întunericului, nopții cosmice. Ca atare, ea poate fi valorizată în măsura precisă în care moartea reprezintă o „valoare” în sine; este același simbolism ca acela al larvelor în întuneric, al hibernării, al semintelor ce se descompun în pământ pentru a face posibilă apariția unei noi forme.

^y S-ar putea spune că Luna dezvăluie omului propria lui condiție umană, că, într-un anumit sens, omul se „privește” și se regăsește în viața lunii. ^lată de ce simbolismul și mitologia lunară sînt patetice și consolatoare în același timp, deoarece luna dirijează atît moartea cît și fecunditatea, drama și inițierea. Dacă modalitatea lunară este prin excelență una a schimbării, a ritmurilor, ea nu este mai puțin una a reîntoarcerii ciclice, destin care rănește și consolează totodată, căci dacă manifestările vieții sînt destul de fragile pentru a se dizolva în chip fulgurant, ele sînt totuși restabilite prin „eterna reîntoarcere”, cîrmuită de Lună. Aceasta este legea întregului Univers sublunar. Dar această lege aspră și totuși consolatoare poate fi anulată și, în anumite cazuri, se poate „transcende” devenirea ciclică și dobîndi un mod de existență absolut. Am văzut (par. 57) că, în anumite tehnici tantri-ce, se urmărește „unificarea” Lunii cu Soarele, adică depășirea polarității, reîntegrarea în Unitatea primordială. Acest mit al reîntegrării — care, în fond, exprimă setea de anulare a dualismelor, a eternei reîntoarceri și a existențelor fragmentare — se regăsește aproape pretutindeni în istoria religiilor, cu o infinitate de variante. Se întîlnește în stadiile cele mai arhaice, ceea ce dovedește că, de îndată ce a luat cunoștință de situația sa în Cosmos, omul a dorit, a visat și s-a străduit să realizeze în mod concret (adică prin religie și, în același timp, prin magie) depășirea condiției sale umane („reflectată” cu atîtă precizie de condiția lunară). Ne vom ocupa altundeva de acest gen de mituri, dar trebuia să le amintim aici, pentru că ele constituie prima tentativă făcută de om spre a depăși „modul său lunar de-a fi”.

## BIBLIOGRAFIE

Generalități cu privire la miturile și cultele lunare: W. Schmidt, *Semaine d'Ethnologie religieuse*, II, 1914, p. 294, sq.; p. 341 sq.; A. H. Kräppe, *La ge-nese des mythes* (Paris, 1938), p. 100 sq.; id., *Etudes de mythologie et de folk-tore germaniques* (Paris, 1928), p. 74 sq.; O. Dähnhardt, *Natursagen*, I, (Leip-zig, 1907); K. Th. Preuss, *Das Problem der Mondmythologie im Lichte der lokalen Spezialforschung*, Archiv fur Religionswissenschaft, voi. 23, 1925, p. 1-14;

W. Roscher, *Ueber Selene und Verwandtes* (Leipzig, 1890); Rudolf Much, *Mondmythologie und Wissenschaft*, „Archiv f. Religionswiss“, voi. 37, 1942, p. 231-261 (împotriva teoriilor lui H. Lessmann, G. Hüssing și W. Schultz); Knut Tallqvist, *Månen i myt och dikt, Zölkro och Kult* („Studia Orientalia“, XII, Helsingfors, 1947).

Vezi de asemenea: D. Nielsen, *Die altarabische Mondreligion*, 1904; G. Du-mezil, *Tity6s*, („Rev. Hist. Relig“, t. III, 1935, p. 66-89); J. W. Jackson, *The Aztec Moon-cid and its Relation to the Chankcult of India* („Manchester Me-moirs“, voi. 60, nr. 5, Manchester, 1916); C. Hentze, *Mythes et symboles lu-naires* (Anvers, 1932); *id.*, *Objets rituels, croyances et dieux de la Chine antique et de l'Amerique* (Anvers, 1936); *id.*, *Fruhchinesische Bronzen* (Anvers, 1938); dar vezi B. Karlgren, *Legends and Culis in Ancient China*, „Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities“, nr. 18, Stockholm, 1946, p. 346 sq.).

Despre relațiile Lună-serpi-sexualitate-moarte-initiere: R. Briffault, *The Mothers*, I—II (London, 1927); J. G. Frazer, *The Belief in Invnortality*, I, p. 60 sq.; *id.*, *Folklore in the Ancient Testament*, I, p. 52 sq.; C. Hentze, *Mythes et symboles hxnaires, passim*; P. Cappellet, *De luna, stellis, lacteo orbe animarum se-dibus* (diss. Halle, 1917); F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme Junăraire des Romains* (Paris, 1942), p. 182 sq. și *passim*.

Despre strămoșul mitic de origine lunară; W. Koppers, *Der Hund in der Mythologie der zirkumpazifischen Volker* („Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik“, I, 1930, p. 359 sq.); cf. și P. Schebesta, *Les pygmees*, p. 79.

Despre relațiile Lună-Ape-Vegetație: P. Saintyves, *L'astrohogie populaire, etudiee spécialement dans les doctrtnes et les traditions relatives à l'influence de la Lune* (Paris, 1937), p. 230 sq. și *passim*; M. Eliade, *Notes sur le symbo-lisme aquatique* („Zalrnoxis“, II, 1939, p. 139-152, text republicat în *Images et symboles*, 1952, cap. IV); J. Bidez și F. Cumont, *Les mages hellenises* (Bruxelles, 1938), II, p. 189, 227, 302 sq.; W. Iungmann, *Tradiabnswanderungen: Euphrat-Rhein*, voi. I—II (Helsinki, 1937-38), II, p. 656 sq.

Despre rolul fazelor lunare în măsurarea timpului: Wolfgang Schultz, *Zeij-rechnung und Weltordnung in ihren ubereinstiiranenden Grundzugen bei den Indem, Iraniern Hellenen Italikem, Keltern, Germanen, Lituaern, Slawen* (Ma-nus-Bibliothek, nr. 35, Leipzig, 1924), p. 12 sq. și *passim* (dar vezi criticile lui R. Much, *Mondmythologie*); Franz Dornseiff, *Das Alphabet in Mystik und Magie* (ed. a H-a, Leipzig, 1925), p. 82 sq.; Dr. Walter Hirschberg, *Der „Mond-kalender“ in der Mutterrechtskultur UAnthropos*, voi. 26, 1931, p. 461 sq.).

Despre urmele cultelor lunare în Ras-Shamra, cf. Theodor Gaster, *A Ca-naanite Ritual Drama* („Journal of American Oriental Society“, voi. 66, p. 49-76), p. 60; despre cultele lunare la caldeeni și arameeni, vezi E. Dhorme, *La reli-gion des Hebreux nomades* (1937); p. 87



sq; *id.*, „*Les religions de Babylonie et d'Assyrie* [ *m*  
„*Mana*“ II, 1945), p. 59 sq., 85 sq.

Despre urmele cultelor lunare în civilizațiile protc—indiene, cf. E. J. H. Mackay, *Chanhu-Daro Excavations*, 1935-36 („American Oriental Series", 20, 1943; despre numărul 16").

Despre elementele lunare ale lui Varuna: H. Oldenberg, *Die Religion des Veda*, p. 178 sq.; H. Lommel, *Les anciens Aryens*, p. 83 sq.; dar vezi, de asemenea, L. Walk, „Anthropos", 1933, p. 235, și M. Eliade, *Le „dieu Ueur" et le symbolisme des noeuds* („Rev. Hist. Rel.", 1948), republicată în *Images et symboles*, cap. III.

Despre elementele lunare în tantrism: G. Tucci, *Tracce di culta lunare in India* („Rivista di Studi Orientali", XII, 1929-1930, p. 419-427); M. Eliade, *Cosmical Homology and Yoga* („Journal of the Indian Society of Oriental Art", iunie-dec, 1937, p. 188-203); cf. de asemenea, S. Dasgupta, *Obscure Religious Cults as Background of Bengali Literature* (Calcutta, 1946), p. 269 sq.

Despre elementele lunare în religiile iraniene: G. Wildengren, *Hochgot-tglaube im Alten Iran* (Uppsala-Leipzig, 1938), p. 164 sq.

Despre structura lunară a ciclurilor cosmico-istorice, v. M. Eliade, *Le mythe de l'eternel retour* (Paris, 1949), p. 139 sq.

Despre simbolismul lunar în iconografia creștină, v. Hugo Rahner, *Das christliche Mysterium von Sonne und Mond* („Eranos Jahrbuch", X, Zürich, 1944, p. 305-404); W. Deonna, *Les crucifix de la vallee de Saas (Valais): Sol et Luna* („Rev. Hist. Rel.", t. CXXXII, 1946, p. 5<sup>7</sup>, t. CXXXIII, 1947-1948, p. 49-102).

## CAPITOLUL V APELE ȘI SIMBOLISMUL ACVATIC

**60. Apele și Germenii.** — într-o formulă sumară s-ar putea spune că apele simbolizează totalitatea virtualităților: ele sînt *Jons et ori-go*, matricea tuturor posibilităților de existență. „Apă, tu ești izvorul tuturor lucrurilor și tuturor ființelor!” spune un text indian [*Bhavi-āyottarapurāna*, 31, 14], sintetizînd lunga tradiție vedică. Apele sînt temelile întregii lumi [*Satapatha Brahmana*, VI, 8, 2, 2; XII, 5, 2, 14]: ele sînt esența vegetației [*ibid.*, III, 6, 1, 7], elixirul nemuririi [*ibid.*, IV, 4, 3, 15 etc], asemenea *arnrtei* [*ib.*, I, 9, 3, 7; XI, 5, 4, 5); ele asigură viață lungă, forță creatoare și sînt principiul tuturor tămăduirilor etc. (*Rg-Veda*, I, 23, 19 sq.; X, 19, 1 sq.; etc). „Fie ca apele să ne aducă tot binele!” se ruga preotul vedic [*Atharva Veda*, II, 3, 6]. Apele, cu adevărat, sînt tămăduitoare; apele alungă și vindecă toate bolile!” (*ibid.*, VI, 91, 3).

Principiu al indiferențiatului și al virtualului, temelie a oricărei manifestări cosmice, receptacol al tuturor germenilor, apele simbolizează substanța primordială din care toate formele se nasc și în care toate se reîntorc, prin regresii sau prin cataclism. Ele au fost la început, ele revin la încheierea oricărui ciclu istoric sau cosmic; ele vor exista neîncetat — deși niciodată singure, pentru că apele sînt întotdeauna germinative, cuprinzînd în unitatea lor non-fragmentată virtualitățile tuturor formelor. în cosmogonie, în mit, în ritual, în iconografie. Apele îndeplinesc aceeași funcție, oricare ar fi structura ansamblurilor culturale în care s-ar găsi: ele *preced* orice formă și *suportă* orice creație. Imersiunea în apă simbolizează regresiunea în preformal, regenerarea totală, noua naștere, căci o imersiune echivalează cu o disoluție a formelor, cu o reintegrare în modul nediferențiat al preexistentei; iar ieșirea din ape repetă gestul cosmogonic al manifestării formale. Contactul cu apa implică întotdeauna regenerarea; pe de-o parte, pentru că disoluția e urmată de o „nouă naștere”, pe de altă parte, imersiunea fertilizează și sporește potențialul de viață și creație. Apa conferă o „nouă naștere” printr-un ritual inițiativ, ea vindecă printr-un ritual magic, asigură o renaștere *post morbem* prin ritualuri funerare, încorporează în sine toate virtualitățile, apa devine simbol de viață („apa vie”). Bogată în germenii, ea fecundează pămîntul, animalele, femeia. Receptacol al tuturor latențelor, prin excelență fluidă, suport al devenirii

universale, Apa este comparată sau de-a dreptul asimilată lunii. Ritmurile lunare și acvatice sînt orchestrate de același destin; ele fac să apară și să dispară periodic toate formele, ele dau universalei deveniri o structură ciclică.

Încă din preistorie, ansamblul Apă-Lună-Femeie era intuit ca un circuit antropocosmic al fecundității. Pe vasele neolitice (așa-numita cultură din Walternienburg-Bernburg) apă era reprezentată prin semnul  $\nabla S \nabla$  care este și cea mai veche hieroglifă egipteană pentru apa curgătoare (A. Kuhn, *Nachwort*, v. C. Hentze, p. 244). Deja în paleolitic spirala simboliza fecunditatea acvatică și lunară; marcată pe idoli feminini, omologa toate aceste centre de viață și fertilitate (A. Kuhn, *ibid.*, p. 248). În mitologiile amerindiene, semnul glyphic al apei, reprezentat printr-un vas plin cu apă în care cade o picătură dintr-un nor, se află întotdeauna însoțit de embleme lunare (cf. reproducerile din Sahagun, din Codex Nuttall etc. în voi. Leo Wiener, *Mayan and Mexican Origins*, Cambridge, 1926, p. 49 sq.; 84 sq.). Spirala, melcul (emblemă lunară), femeia, apa, peștele, aparțin constituțional aceluiași simbolism al fecundității cu aplicații în toate nivelurile cosmice.

Riscul oricărei analize este de a fragmenta și de a pulveriza în elemente separate ceea ce, pentru conștiința celui ce le-a reprezentat, alcătuiă o singură unitate, un Cosmos. Un același simbol indica sau evoca o serie întreagă de realități care nu sînt separabile și autonome decît într-o experiență profană. Multivalența simbolică a unei embleme sau a unui cuvînt aparținînd limbilor arhaice ne face neconștient atenți că, pentru conștiința care le-a făurit, lumea se revela ca un tot organic. În sumeriană, *a* însemna „apă”, dar însemna, de asemenea, „spermă, zămislire, generare”; în gliptica mesopotamiană, de pildă, apa și peștele simbolic sînt embleme ale fecundității. Încă în zilele noastre, la „primitivi”, apa se confundă — nu întotdeauna în experiența curentă, dar cu strictețe în mit — cu sămînța virilă. În insula Wakuta, un mit amintește cum o fecioară și-a pierdut virginitatea pentru că și-a lăsat trupul să fie atins de ploaie; iar cel mai important mit din insula Trobriand arată cum Bolutukwa, mama eroului Tudava, a devenit femeie datorită unor picături de apă căzute dintr-o stalactită (B. Malinowski, *The Sexual Life of Savages in North Western Melanesia*, London, 1935, p. 155). Indienii pima din New-Mexico au un mit asemănător: o prea frumoasă femeie (adică Mama-Glia) a fost fecundată de o picătură de apă căzută dintr-un nor (Russell, *The Pima Indians*, „Annual Report of The Bureau of Ethnology”, voi. 26, Washington, 1908, p. 239 sq.).

**61. Cosmogonii acvatice.** — Deși separate în timp și spațiu, aceste fapte alcătuiesc totuși un ansamblu de structură cosmologică. Apa e purtătoare de germe, izvor de viață, pe toate nivelurile existenței. Mitologia indiană a popularizat, prin multiple variante, tema apelor primordiale pe care plutea Nārāyana din buricul căruia se înălța Arborele

Cosmic. în tradiția puranică, arborele este înlocuit cu lotusul, în mijlocul căruia se naște Brahma (*abjaja* „născut din lotus”, cf. referințele din A. Coomaraswamy, *Yakṣas*, II, 24). Rînd pe rînd apar ceilalți zei — Varuna, Prajāpati, Puruṣa sau Brahman (Svāyambhu), Nārāyana sau Viṣṇu — formule care exprimă același mit cosmogonic, dar Apele rămîn. Mai tîrziu, această cosmogonie acvatică devine un motiv curent în iconografie și în arta decorativă: planta sau arborele se înalță din gura sau buricul unui Yakṣa (personificare a vieții fecunde), din gîtle-jul unui monstru marin (*makara*), dintr-un melc sau dintr-un „vas plin” — dar niciodată, în mod direct, dintr-un simbol care ar reprezenta pămîntul (A. Coomaraswamy, p. 13). Căci, precum am văzut, apele preced și suportă orice creație, orice „instalare fermă”, orice manifestare cosmică. 3

Apele pe care plutea Nārāyana în fericită nepăsare simbolizează starea de odihnă și de nediferențiere, noaptea cosmică. Chiar Nārāyana dormea. Și din buricul lui, adică dintr-un „centru” (cf. par. 145), ia ființă cea dintîi formă cosmică: lotusul, arborele, simbol al unduirii universale, al sevei germinative dar somnolente, al vieții din care conștiința încă nu s-a desprins. întreaga creație se naște dintr-un recep-tacol și se sprijină pe el. în alte variante, Viṣṇu, în a treia sa reîncarnare (un mistreț uriaș), coboară în adîncul apelor primordiale și scoate pămîntul din abis (*Taittiriya Brahmana*, I, 1, 3, 5; *Satapatha Br.*, XTV, I, 2, 11 cf. *Rāmāyana*, Ayodhya Kanda, CX 4; *Mahabhārata*, Vāna-Prana CXLII, 28-62, CCLXXII<sup>19</sup>-55; *Bhāgavata Purāna*, III, 13 etc). Acest mit, de origine și structură oceanică, s-a păstrat și în folclorul european (cf. bibliografie).

Cosmogonia babiloniană cunoaște de asemenea haosul acvatic, oceanul primordial, *Apsu* și *Tiamat*; primul personifica oceanul de apă dulce pe care, mai tîrziu, va pluti pămîntul; *Tiamat* este marea sărată și amară populată de monștri. Poemul creației, *Enuma Elish*, începe astfel:

„Cînd sus cerurile nu erau încă numite,  
Cînd jos pămîntul nu avea nume, Cînd  
primordialul Apsu, care le-a dat naștere,  
Cînd Mummu și Tiamat, mama lor a  
tuturor, își amestecau într-un singur tot  
apele lor...”

(*Enuma Elish*, 1, 1-5, după traducerea lui R. Labat, *Le poeme ba-bylonien de la création*. Paris, 1935, p. 77).

Tradiția apelor primordiale, din care au luat naștere lumile, se în-tîlnește într-un număr considerabil de variante în cosmogoniile arhaice și „primitive”. Trimitem pe cititor la *Natursagen*, de O. Dahnhardt (voi. I, p. 1-89) și, pentru indicații bibliografice suplimentare, la *Mo-tif-Index of Folk-Literature* de Stith Thompson (voi. I, p. 121 sq.).

62. Hylogenii. — Apele fiind matricea universală, în care subzistă toate latențele și prosperă toți germenii, sînt lesne de înțeles miturile și legende care fac să provină din ele neamul omenesc sau numai una din rase. Pe coasta de sud a Javei se află o *segara anakkan*, „Mare a Copiilor”. Indienii karaja din Brazilia își mai amintesc de tim purile mitice „cînd încă locuiau în apă”. Juan de Torquemada, de scriind lustrațiunile baptismale ale noilor născuți în Mexic, ne-a păs trat cîteva din formulele cu care se consacra pruncul zeiței apei Chalchihuitlycue Chalchihuatlonac, considerată ca adevărata lui mamă.

Înainte de a fi scufundat în apă, se spunea: „în această apă, căci zeița Chalchihuitlycue Chalchihuatlonac este mama ta. Fie ca această baie să te spele de păcatele părinților tăi...” Apoi, atingînd gura, pieptul și capul cu apă, se adăuga: „Primește-o, copile, pe mama ta Chalchihuitlycue, zeița apei” (H. S. Nyberg, *Kind and Erde*, 113 sq.). Vechii carelienii, mordvinii, estonienii, ceremișii și alte popoare fino-ugrice cunosc o „Mamă-Apă” căreia femeile i se adresează pentru a fi dăruite cu copii (U. Holmberg, *Die Wassergottheiten derjvxnish-ugrischen Volker*, p. 120, 126, 138 etc). Tatăroaicele sterile îngenunchează și se roagă lîngă o baltă (H. S. Nyberg, p. 59). Mîlul, *timus*, e locul prin excelență al hilogeniilor. Copiii bastarzi erau asimilați vegetației de baltă și azvârliți în nămolul malurilor, matrice neîstovită; într-un sens ritual, erau astfel reîntegrați vieții impure din care zvîcniseră, asemenea ierburilor grase, păpurișului din mlaștini. Despre germani, Tacit spune: *Ignavos et imbelles et corpore infames caeno ac palude, iniecta insuper erate, mergunt*\* (*Germania*, 12). Apa este germinativă, ploaia este fertilizantă, asemenea seminței virile, în simbolismul erotico-cosmo-gonic. Cerul îmbrățișează și fecundează Pămîntul prin ploaie. Același simbolism se păstrează în toate hilogeniile. Germania este plină de „Kinderbrunnen”, „Linderteichen”, „Bubenquellen” (A. Dietetici, *Mutter Erde*, ed. a lila, p. 19, 126). La Oxford, Child's Well este o fîntînă cunoscută ca făcînd fecunde femeile sterile (D. Mckenzie, *Infancy of Medicine*, p. 240). Multe credințe de acest fel sînt contaminate de concepția despre „Mama-Glie” și de simbolismul erotic al fîntîinii. Dar, înapoia lor, ca și înapoia tuturor descendențelor mitice din Pămînt, din Vegetație, din Piatră, regăsim aceeași idee fundamentală: Viața, adică *realitatea*, se află concentrată într-o anumită substanță cosmică, din care derivă, prin descendență directă sau participare simbolică, toate formele vieții. Animalele acvatice, îndeosebi peștii (care cumulează și simboluri erotice) și monștrii marini, devin embleme ale sacralului pentru că se substituie realității absolute, concentrate în ape.

63. „Apa Vieții”. — Simbol cosmogonic, receptacol al tuturor menilor, apa devine substanța prin excelență magică și medicinală, ea vindecă, întinerește, asigură viața veșnică. Prototipul apei este „Apa

\* Pe leneși și pe lași și pe cei murdăriți pe corp de noroi și mocirlă îi scufundă aruncînd deasupra lor un coș împletit. — *Nota red.*

## APELE ȘI SIMBOLISMUL ACVATIC

Vie", pe care speculația ulterioară a proiectat-o uneori în regiunile cerești — așa cum există o *soma* cerească, o *haoma* albă în cer etc. Apa vie, fântinile reînținerii, Apa Vieții etc. sînt formule mitice ale aceleiași realități metafizice și religioase: în apă rezidă viața, vigoarea și eternitatea. Bineînțeles, această apă nu e accesibilă oricui și nici oricum. Ea este păzită de monștri. Se află în teritorii greu de pătruns, în stăpînirea unor demoni sau a unor divinități etc. Drumul spre izvorul ei și dobîndirea „apei vie” implică o serie de consacrări și „probe” întocmai ca în căutarea „arborelui vieții” (par. 108, 145). „Rîul fără vîrstă” (*vijāra nādx*) se află lîngă arborele miraculos despre care vorbește *Kāuṣītaki Upaniṣad*, 1, 3. Iar în *Apocalipsă* (22, 1-2) cele două simboluri stau alături: „Mi-a arătat, apoi, rîul și apa vieții limpede cum e cleștarul și care izvorăște din tronul lui Dumnezeu și al Mielului. Și... de o parte și de alta a rîului crește pomul vieții” (cf. *Iezechiel* 47).

„Apa vie” întinerește și dă viață veșnică; orice apă, printr-un proces de participare și degradare, care ni se va înfățișa mai limpede în cursul acestei lucrări, este eficientă, fecundă sau medicinală. În Cornouaille, încă în zilele noastre, copiii bolnavi sînt scufundați de trei ori în fîntîna lui Saint-Mandron (McKenzie, *Infancy of Medicine*, p. 238 sq.). În Franța, numărul fîntînilor (Sebillot, *Folklore*, II, p. 256-291) și al nurilor tămăduitoare (*ib.*, II, p. 327-387) este considerabil. Există și fîntîni care au o înrîurire binefăcătoare asupra dragostei (II, p. 230 sq.). În afara acestor izvoare, alte ape posedă o valoare în medicina populară (P. Sebillot, II, p. 460-466). În India, bolile sînt zvîrlite în ape (K. Ronnow, *Trita Aptya*, p. 36-37). Fino-ugricii explică un anumit număr de boli prin profanarea sau impuritatea apelor curgătoare (Y. Manninen, *Die dämonistischen Krankheiten*, p. 81 sq.). Și, pentru a încheia această sumară trecere în revistă a virtuților miraculoase ale apelor, să ne amintim rolul „apei neîncepute” din majoritatea vrăjitoriilor și terapiilor populare. „Apa neîncepută”, adică cea dintr-un vas nou, neprofanat de folosirea zilnică, concentrează în sine valențele germinative și creatoare ale Apei primordiale. Ea vindecă, deoarece, într-un anumit sens, reface Creația. Mai tîrziu, vom vedea că actele magice „repetă” cosmogonia, căci ele sînt proiectate în timpul mitic al Creării lumilor, și nu sînt decît repetarea gesturilor efectuate atunci, *ab origine*. În cazul terapiei populare cu „apa neîncepută” se încearcă regenerarea magică a bolnavului prin contactul cu substanța primordială; apa absoarbe răul datorită puterii sale de asimilare și dezințegrare a tuturor formelor.

**64. Simbolismul imersiunii.** — Purificarea prin apă posedă aceleași proprietăți: în apă totul se „dizolvă”, orice „formă” este dezintegrată; orice „istorie” este anulată; nimic din ceea ce a existat mai înainte nu subzistă după o imersiune în apă, nici un aspect, nici un „semn”, nici un „eveniment”. Pe plan uman, imersiunea echivalează cu moartea, pe plan cosmic, cu catastrofa (potopul) care dizolvă periodic lumea în



oceanul primordial. Dezintegrând orice formă și anulând orice istorie, apele au această virtute de purificare, de regenerare și de renaștere; cel ce se cufundă în ele „moare” și ridicându-se din ape este asemenea unui prunc fără păcate și fără „istorie”, capabil să primească o nouă revelație și să înceapă o nouă viață „proprie”. Precum scrie *Iezechie* (36, 25): „Și vă voi stropi cu apă curată și vă veți curăța.” Iar profetul Zaharia (13, 1) vede cu duhul cum „în vremea aceea va fi un izvor cu apă curgătoare pentru casa lui David și pentru locuitorii Ierusalimului, pentru curățirea de păcat și de orice altă întinare”.

Apele purifică și regenerează pentru că anulează „istoria”, restaurează — fie chiar și pentru un moment — integritatea aurorală. Divinitatea iraniană a apelor, *Arđvi Surā Anāhitā* este numită „cea sfântă care înmulțește turmele... bunurile... bogăția... pământul, care purifică sămânța tuturor bărbaților... matricea tuturor femeilor... care le dă laptele de care au nevoie” etc. (*Yasna*, 65). Abluțiunile te purifică de crimă (*Eneida*, II, 717-720), de prezența nefastă a morților (Euri-pide, *Alceste*, 96-104), de nebunie (fântina lui Clitor din Arcadia; Vi-truviu, *De Architect*, 8; P. Saintyves, *Corpus*, p. 115), anulând atât păcatele cât și procesele de dezintegrare fizică sau mentală. Ele precedau principalele acte religioase, pregătind astfel inserția omului în economia sacralului. Abluțiunile aveau loc înainte de a se intra în temple (Justin, I, *Apolog.*, 57, 1) și înainte de sacrificii [*Eneida*, IV, 634-640; Macrobiu, *Sat.*, III, 1 etc.).

Același mecanism ritual al regenerării prin ape explică imersiunea statuielor divinităților, în lumea antică. Ritualul băii sacre era practicat de obicei în cultul Marilor Zeite ale fecundității și agriculturii. Forțele sleite ale divinității se reintegrau astfel, asigurându-se o bună recoltă (magia imersiunii provoca ploaia) și spornică multiplicare a bunurilor. La 27 martie (*hilarid*) aveau loc „baia” Mamei frigiene, Cybele. Imersiunea statuii se făcea fie într-un fluviu (la Pesinunte, Cybele era scăldată în Gallos), fie într-un lac (ca la Ancyre, Magnesia etc; cf. H. Graillot, *Le culte de Cybele*, p. 288, 251, n. 4 etc.). „Baia” Afroditei era cunoscută la Pafos (*Odiseea*, VIII, 363-366), iar lutoforiile zeiței la Sicyone ne sînt descrise de Pausanias (II, 10, 4). în sec. al III-lea, p. Cr., Callimah (*Himn.*, V, 1-17, 43-54) cîntă baia zeiței Atena. Acest ritual era frecvent în cultul divinităților feminine cretane și feniciene (Ch. Picard, *Ephese et Claros*, p. 318), precum și la multe triburi germanice (Her-tha; cf. Tacit, *Germania*, 40). Imersiunea crucifixului sau a statuielor Fecioarei Măria și ale Sfinților, pentru a îndepărta seceta și a obține ploaia, se practica în catolicism începînd din sec. al XIII-lea și se continuă, în ciuda rezistenței ecleziastice, în sec. al XIX-lea și al XX-lea (cf. P. Saintyves, *Corpus*, p. 212 sq., 215 sq.).

**65. Botezul.** — Acest străvechi și ecumenic simbolism al imersiunii în apă, ca instrument de purificare și regenerare, a fost acceptat de creștinism și împlinit cu noi valențe religioase. Botezul Sf. Ioan urmărea nu tămăduirea neputințelor trupesti, ci mîntuirea sufletului.

iertarea păcatelor. Ioan Botezătorul propovăduia „botezul pocăinței spre iertarea păcatelor” [*Luca*, 3, 3), adăugind: „Eu unul vă botez cu apă, dar vine Cel ce este mai tare decât mine... El vă va boteza cu Duhul Sfânt și cu foc” [*Luca*, 3, 16). În creștinism, botezul devine instrumentul principal de regenerare spirituală, căci imersiunea în apa botezului echivalează cu îngroparea lui Cristos; „Au nu știți, arată Sfântul Pavel (*Rom.* 6,3) că toți cîți în Cristos Isus neam botezat, întru moartea lui ne-ara botezat?” Simbolic, omul moare prin imersiune și renaște, purificat, reînnoit, asemenea lui Cristos, înviat din mormînt. „Deci neam îngropat cu El, în moarte, prin botez, — pentru ca, precum Cristos a înviat din morți, prin slava Tatălui, așa să umblăm și noi întru înnoirea vieții; Căci dacă am crescut împreună cu El prin asemănarea morții Lui, atunci vom fi părtași și ai învierii Lui” (*Rom.*, 6. 4-5).

Din imensul număr de texte patristice care interpretează simbolismul botezului, ne vom mulțumi să amintim doar două; unul care se referă la valențele soteriologice ale apei, celălalt, la simbolismul moar-te-renăștere al botezului. Tertullian (*De bapt.* III—V) face o lungă apologie a însușirilor excepționale ale apei, element cosmogonic sanctificat dintru început prin prezența divinității. Căci apa a fost întîiul „lăcaș al Duhului Sfânt, care a preferat-o atunci tuturor celorlalte elemente... Apei i s-a poruncit mai întîi să producă ființe vii... Apa este cea care, prima, produce ceea ce are viață, astfel că uimirea noastră să înceteze cînd, într-o zi, ea va zămisi viața prin botez. În însăși crearea omului, Dumnezeu a folosit apă pentru a-și desăvîrși opera. Este adevărat că pămîntul i-a oferit substanța, dar pămîntul ar fi fost inapă pentru această operă dacă nu ar fi fost umezit și înmuiat». De ce ea, care produce viața pe pămînt, nu ar da viață și cerului?... Orice apă naturală dobîndește astfel, prin străvechea prerogativă cu care a fost înzestrată la origine, virtutea sanctificării prin sacrament, cu condiția ca Dumnezeu să fie invocat pentru acest lucru. Îndată ce se rostesc cuvintele, Sfîntul Duh, coborînd din ceruri, se oprește asupra apelor pe care le sfințește prin fecunditatea sa; apele astfel sfințite se impregnează, la rîndul lor, de virtutea sanctificantă... Ceea ce tîmă-duia odinioară trupul vindecă astăzi sufletul; ceea ce aducea sănătate în timp aduce mîntuire în eternitate...”<sup>^</sup>

Omul vechi moare prin imersiunea în apă și dă naștere unei ființe noi, regenerate. Acest simbolism este admirabil formulat de Ioan Hri-sostom (*HomiL in Joh.*, XXV, 2; P. Saintyves, *Corpus* p. 149), care, vorbind despre polivalența simbolică a botezului, scrie: „El reprezintă moartea și îngroparea, viața și învierea... Cînd ne cufundăm capul în apă ca într-un mormînt, omul vechi este scufundat, îngropat în întregime; cînd ieșim din apă, apare în același timp omul nou.” Toată „preistoria botezului” urmărea același lucru, moartea și învierea — deși pe alte niveluri religioase decât cel instaurat de creștinism. Nu este vorba aici de „influențe” sau „împrumut”, pentru că asemenea simboluri sînt arhetipale și universale; ele revelează situația omului în

cosmos, valorizând în același timp poziția lui față de divinitate (de *realitatea* absolută), și de istorie. Simbolismul apelor este produsul intuiției cosmosului ca unitate și a omului ca un mod specific de existență care se realizează exclusiv de-a lungul „istoriei”.

**66. Setea mortului.** — Utilizarea funerară a apei se explică prin același ansamblu care validează funcția ei cosmogonică, magică și terapeutică: apele „potolesc setea mortului”, ele îl dizolvă, îl solidarizează cu semintele; apele „ucid mortul”, anulând definitiv condiția sa umană, pe care infernul io lasă la un nivel scăzut, larvar, păstrându-i astfel intactă posibilitatea de suferință. În diversele concepții despre moarte, defunctul nu moare definitiv, ci dobândește numai un mod elementar de existență; este o regresie, nu o extincție finală. În așteptarea revenirii în circuitul cosmic (transmigrarea) sau a eliberării definitive, sufletul mortului *suferă* și această suferință este exprimată îndeosebi *prin sete*.

Bogățul, din flăcările iadului, îi cere lui Avraam: „Fie-ți milă de mine și trimite pe Lazăr să-și ude vârful degetului în apă și să-mi răcorească limba, căci mă chinuiesc în această văpaie” (*Luca*, 16, 24). Pe o tabletă orfică (Eleutherne) se află inscripția: „Ard și mă prăpădesc de sete...” Cu prilejul ceremoniei *Hydrophoria*, se vărsa apă pentru morți prin crăpături (*chasmata*), iar în timpul *Anthesteriilor*, în preajma ploilor de primăvară, grecii credeau că morților le era sete (referințe în L. Gémét, *Genie grec*, p. 262; P.M. Schuhl, *baformation de la pensee grecque*, p. 119, n. 2, p. 210 n. 2). Gîndul că sufletul morților suferă de sete a terorizat în special populațiile amenințate de arșiță și secetă (Mesopotamia, Anatolia, Siria, Palestina, Egiptul) și mai cu seamă în aceste regiuni se practicau libațiunile pentru defuncți și se închipuia fericirea „de dincolo” ca un *refrigerium* (cf. A. Parrot, *Le refrigerium, passim*; M. Eliade, *Zabnaxis*, I, 1938, p. 203 sq.). Suferințele *post mortem* au fost exprimate în termeni concreți, așa cum se formulează orice experiență umană și orice teorie arhaică; „setea mortului” și „flăcările” infernelor asiatice sînt înlocuite în concepțiile nordice prin termeni care exprimă „temperatura scăzută” (frig, brumă, mlaștini înghețate etc; cf. M. Eliade, *Insula lui Euthanasius*, p. 95; *Zalmoxis*, I, p. 205).

Această concepție s-a păstrat și în speculația filozofică. Pentru suflete, moartea înseamnă să devină apă, spune Heraclit (fr. 68), De aceea „sufletul uscat e cel mal înțelept și cel mal bun” (fr. 74). Teama că umezeala „dizolvă” sufletele dezincarnate, făcîndu-le să germineze și proiectîndu-le din nou în circuitul formelor de viață inferioară, era frecventă în soteriologia greacă. Un fragment orfic (Clement, *Strom.* VI, 2, 17, 1, F. Kern, p. 226) spune că „pentru suflet apă este moarte”, iar Porfir (*De antro nymph.* 10-11) explică tendința sufletelor defuncte către umezitate prin dorința lor de reîntrupare. Speculația ulterioară a depreciat funcția germinativă a apelor deoarece situa cea mai bună soartă *post mortem*, nu în reîntegrarea în circuitul cosmic, ci, dimpotrivă, în evadarea din lumea formelor organice către empireu, către regiunile celeste. De aici importanța capitală acordată itinerarelor solare, „uscăciunii”.

Dar atît setea cît și frigul trădează suferința, drama, neodihna. Mortul nu poate rămîne neconținut într-o asemenea stare, care este numai o tragică degradare a condiției sale umane. Libațiunile au drept scop „potolirea” lui, adică suprimarea suferințelor, regenerarea mortului printr-o „disoluție” totală în apă. în Egipt mortul este uneori asimilat lui Osiris și, ca atare, poate nădăjdui într-o „soartă agricolă”, trupul lui germinînd asemenea semințelor. Pe o stelă funerară de la British Museum, defunctul adresează lui Ră rugămintea ca „trupul lui să poată germina” (A. Parrot, p. 103, n. 3; *Zalmoxis*, I, p. 206, cu referințe complementare). Dar libațiunile nu trebuie întotdeauna interpretate într-un sens „agricol”, scopul lor nu este întotdeauna „germinarea mortului”, transformarea lui în „sămînță” și *neophytos* (neofit, „iarbă nouă”), ci, în primul rînd, „potolirea” lui; adică, extincția restului de condiție umană ce ia mai rămas, imersiunea lui totală în „ape”, pentru a putea dobîndi o nouă naștere. „Soarta agricolă”, pe care o promovează uneori libațiunile funerare, nu este decît o consecință a acestei dezintegrări finale a condiției umane; ea e un mod nou de manifestare făcut posibil prin virtuțile dizolvante, dar și generative, ale apelor.

**67. Izvoare miraculoase și oraculare.** — Acestei multivalente religioase a apei îi corespund, în istorie, numeroase culte și rituri centrate asupra izvoarelor, rîurilor și fluviilor. Aceste culte se datoresc, în primul rînd, valorii sacre pe care o încorporează apa în ea însăși, ca element cosmogonic, dar și epifaniei locale, manifestării unei prezențe sacre într-un anumit curs de apă, într-un anumit izvor. Aceste epifanii locale sînt independente de structura religioasă suprapusă. Apa curge, este „vie”, neodihnită; ea inspiră, vindecă, profetizează. Prin însăși existența lor, izvorul sau fluviul manifestă puterea, viața, perenitatea; ele *sînt* și sînt *vii*. își dobîndesc astfel o autonomie și cultul lor durează, în pofida altor epifanii și altor revoluții religioase. Ele dezvăluie neconținut forța sacră care le este proprie și, totodată, participă la prestigiul elementului neptunian.

Cultul apelor — și, îndeosebi, al izvoarelor considerate taumatur-gice, al fîntînilor termale, al salinelor etc. — prezintă o impresionantă continuitate. Nici o revoluție religioasă nu a putut să-l suprimе; alimentat de devoțiunea populară, cultul apelor a sfîrșit prin a fi tolerat chiar de creștinism, după persecuțiile infructuoase din Evul Mediu. CReacția a început în secolul al IV-lea, cu Sfîntul Klril din Ierusalim, *Cateh.*, XIX, 8. Interdicțiile ecleziastice se repetă neîncetat, de la al II-lea Conciliu de la Arles — din anul 443 sau 452 — și pînă la Con-ciliul de la Treves, din 1227. în plus, un număr considerabil de apologii, epistole episcopale și alte texte marchează lupta Bisericii împotriva cultului apelor; cf. P. Saintyves, *Corpus*, p. 163 sq.). Continuitatea cul-tuală se întinde uneori din neolitic și pînă în zilele noastre. Astfel, în izvorul termal de la Grisy (comuna Saint-Symphorien-de-Marmagne)

s-au găsit obiecte votive neolitice și romane (C. Vaillat, *Le culte des sources dans la Gaule antique*, p. 97-98). Urme asemănătoare ale unui cult din neolitic (silexuri sfărâmate intenționat, ca ofrande) au fost descoperite în izvorul numit Saint-Sauveur, în pădurea Compiègne (*ibid.*, p. 99). Cu rădăcinile în preistorie, cultul s-a transmis galilor, apoi galo-romanilor, de unde a fost primit și asimilat de creștinism. La Saint-Moritz s-au păstrat, pînă mai anii trecuți, vechi așezări de cult din epoca bronzului (R. Pettazzoni, *La religione primitiva in Sardegna*, p. 102). În comuna Bertinoro (prov. Forlì), lîngă o fîntînă modernă de apă cloro-salină, se găsesc vestigii de cult din epoca bronzului (R. Pettazzoni, p. 102-103). În Anglia, lîngă tumuli preistorici sau monumente megalitice, întîlnim izvoare considerate de populație ca miraculoase sau binefăcătoare [*ibid.*]- Menționăm, de asemenea, ritualul care se practica la lacul Saint-Andeol (în Munții Aubrac), descris de Sf. Gregoire de Tours (544-595). Oamenii veneau aici în căruțe și benchetuiau trei zile în jurul lacului, aducîndu-i ca ofrandă rufărie și hăineturi, fire de lînă, brînză, prăjituri etc. În a patra zi se pornea o mare furtună urmată de ploaie (era deci un rit barbar pentru provocarea ploii). Un preot, Parthenius, după ce a încercat în zadar să-i convingă pe țărani să renunțe la acest ceremonial păgîn, a înălțat o biserică, la care oamenii au sfîrșit prin a aduce, cu timpul, ofrandele destinate lacului. Totuși, obiceiul de a arunca în apa lacului obiecte uzate și prăjituri s-a păstrat pînă în sec. al XIX-lea, cînd pelerinii continuau să arunce în lac, fără să înțeleagă însă de ce fac aceasta, cămăși și pantaloni (cf. P. Saintyves, *Corpus*, p. 189-195).

Un excelent exemplu de continuitate, în ciuda modificărilor ansamblului religios în care cultul apelor a fost succesiv integrat, întîlnim în monografia mai sus citată a lui R. Pettazzoni asupra religiei primitive din Sardinia. Proto-sarzii au venerat izvoarele, oferindu-le sacrificii și înălțînd, alături de ele, sanctuare dedicate lui *Sarder Pater* [*op. cit.*, p. 29 sq., 58]. Alături de temple și de ape aveau loc ordaliile, fenomen religios caracteristic întregului ansamblu atlanto-mediteranean<sup>1</sup>. Urme ale acestor ordalii prin apă au supraviețuit pînă în zilele noastre în credințele și folclorul sard. Cultul apelor se întîlnește și în preistoria Siciliei (p. 101 sq.). La Lilibeo (Marsala) cultul grec al Si-byllei s-a suprapus unui cult primitiv local, care își avea centrul într-o peșteră inundată de ape: proto-sicilienii mergeau acolo pentru ordalii sau incubatii profetice; acolo a stăpînit și a profetizat Sibylla în timpul colonizării grecești și tot acolo se continuă, în timpul creștinismului, devotîunile către Sf. Ioan Botezătorul, căruia i se ridică, în sec. al XVI-lea, un sanctuar în vechea peșteră, rămasă pînă în zilele noastre loc de pelerinaj pentru apele ei miraculoase (*ibid.*, p. 101).

<sup>1</sup> În Lusitania se adora, încă în epoca romană, un zeu autohton, *Tongoe-naiagus*, care, pare a fi fost zeul cursului de apă pe care se jura (L. de Vasconcellos, *Rehgioes de Lusitania*, II, p. 239 sq.).

Oracolele sînt adesea situate în preajma apelor. Aproape de templul din Amphiaraos, la Orôpos, cei care erau vindecați de oracol aruncau în apă o monedă (Pausanias, I, 34, 4). Pythia se pregătea bînd din apele fîntîinii Kassotis. La Colofon, profetul bea apă din izvorul sacru aflat în grotă (Yamblicos, *De Myst.*, III, 11). La Claros, preotul cobora în grotă, bea din apa unei fîntîni misterioase (*hausta fontis arcani aqua*) și răspundea în versuri la întrebările care îi erau puse în gînd [*super rebus quas quis mente concepit*. Tacit, *Annales*, II, 54; despre oracolul de la Claros, cf. Ch. Picard, *Ephèse et Claros*, Paris, 1922, p. 112 șq.). Puterea profetică emană din ape — această intuiție arhaică o întîlnim pe o arie foarte vastă. Oceanul, de pildă, este numit de babilonieni „cașa înțelepciunii”. Oannes, personajul mitic babilonian înfățișat jumătate om, jumătate pește, se ridică din marea Eritreei și dezvăluie oamenilor cultura, scrisul, astrologia (texte în A. Jeremias, *Handbuch*, p. 39-40).

**68. Epifanii acvatice și divinități ale Apelor.** - Cultul apelor — al fluviilor, izvoarelor și lacurilor — a existat în Grecia înaintea năvălirilor indo-europene și înainte de orice valorizare mitologică a experienței religioase. Vestigii ale acestui cult arhaic s-au păstrat pînă în amurgul elenismului. Pausanias (VIII, 38, 3-4) a avut încă timp să cerceteze și să descrie ceremonia ce se desfășura la izvorul Hagno, pe coasta muntelui Lykaio, în Arcadia; aici, atunci cînd bîntuia seceta, preotul zeului Lykaio jertfea și lăsa să cadă în izvor o ramură de stejar. Ritul e străvechi și se încadrează în ansamblul „magia ploii”, într-adevar, spune Pausanias, după ceremonial se ridică din apă o boare ușoară asemenea unui nor și cîrînd începea să plouă. Nu apare aici nici o personificare religioasă, forța rezidă în izvor și această forță, descătușată printr-un rit specific, comandă ploii.

Homer cunoștea cultul fluviilor. Troienii, bunăoară, jertfeau lui Scamandros animale și azvîrleau cai vii în valurile lui: Peleu jertfește cincizeci de oi izvoarelor lui Spercheios. Scamandros avea preoții lui: lui Spercheios îi erau consacrate o incintă și un altar. Se jertfeau cai și boi lui Poseidon și zeităților marine (cf. referințe și bibliografie, M. P. Nilsson, *Geschichte* I, p. 220, n. 3.). Alte popoare indo-europene ofereau de asemenea sacrificii fluviilor; de exemplu cimbrii (care jertfeau Rhonului), francii, germanii, slavii etc. (cf. P. Saintyves, *Corpus*, p. 160). Hesiod menționează (*Op.* V. 737 sq.) jertfele care se aduceau la trecerea unui fluviu. (Rit care are nenumărate paralele etnografice; massaii din estul Africii aruncă un pumn de iarbă de fiecare dată cînd traversează un fluviu; populația baganda, din Africa Centrală, aduce ofrande boabe de cafea la trecerea apelor etc; cf. J. G. Frazer, *Folklore in the Old Testament*, II, p. 417 sq.) Zeii fluviali eleni sînt uneori antropomorfi; de pildă, Scamandros se luptă cu Ahile (*IUada*, XXI, 124 sq.). Majoritatea erau însă înfățișați sub formă de tauri (referințe, Nilsson, I, p. 221, n. 10). Dintre toți, zeul fluvial cel mai cu-

noscut era Acheloos. Homer îl consideră chiar mare zeu, divinitate a tuturor fluviilor, mărilor și izvoarelor. Se cunosc luptele lui Acheloos cu Heracles; cultul său se săvârșea la Atena, Oropos, Megara și în multe alte cetăți. Numele a fost diferit interpretat, dar se pare că etimologia cea mai probabilă ar fi pur și simplu „apă” (M. P. Nilsson, I, p. 222). E inutil să menționăm toată mitologia acvatică a grecilor. Ea este vastă și lipsită de contururi precise. Într-o continuă curgere, nenumărate figuri mitice apar, repetând același laitmotiv: divinitățile apelor se nasc din ape. Dintre acestea, unele figuri și-au dobândit locuri de seamă în mitologii sau în legende; așa bunăoară, Thetis, nimfa marină, Proteu, Glaucoș, Nereu, Triton, divinități neptuniene, trădând în înfățișarea lor o detașare imperfectă de ape, având trupuri de monștri marini, coadă de pește etc. Ele sălășluiesc în adâncurile marine. Asemenea elementului din care abia s-au desprins, și niciodată definitiv, aceste divinități sînt ciudate, capricioase; ele fac binele cu aceeași ușurință cu care fac răul și, de cele mai multe ori, ca și marea, fac răul. Mai mult ca zeii ceilalți, ele trăiesc dincolo de timp, dincolo de istorie. Foarte apropiate de începuturile lumii, ele nu participă decît înîmplător la destinul ei. Viața lor e, poate, mai puțin divină ca a celorlalți zei, dar este mai *egală* și mai solidară cu elementul primordial pe care-l reprezintă.

**69. Nimfele.** — Cine, printre greci, se putea lăuda că a cunoscut numele tuturor nimfelor? Ele erau divinități ale apelor curgătoare, ale tuturor izvoarelor și fîntînilor. Nu imaginația elenică le-a făurit; ele erau *acolo*, în ape, de la începutul lumii; grecii vechi le-au dat doar înfățișarea umană și numele. Ele au fost create de cursul viu al apei, de magia ei, de forța pe care o emana, de murmurul ei. Grecii le-au desprins doar din elementul cu care se contopeau. Odată desprinse, personificate, investite cu toate prestigiile acvatice, ele și-au dobândit o legendă, au intervenit în epopee, au fost solicitate de taumaturgie. Ele sînt, de obicei, mame ale eroilor locali (M. P. Nilsson, p. 227 sq.). Divinități minore ale unor anumite locuri, ele sînt bine cunoscute de oameni, sînt obiect de cult și li se aduc jertfe. Cele mai celebre sînt surorile lui Thetis, Nereidele sau, cum le mai spune Hesiod (*Theogonia*, v. 364), Oceanidele, nimfe prin excelență neptuniene. Majoritatea celorlalte sînt divinități ale izvoarelor. Dar ele locuiesc și în peșterile umede. „Grota nimfelor” ajunge un loc comun în literatura elenistică, formula cea mai „cultă”, adică mai profană, mai depărtată de sensul primitiv religios, a ansamblului Apă-Peșteră cosmică-beatitudine, fertilitate, înțelepciune. Odată personificate, nimfele intervin în viața omului. Ele sînt divinități ale nașterii (apă-fertilitate) și *kowotrophoi*, ele cresc copiii, îi învață să devină eroi (cf. de ex. Euripide, *Helen.*, v. 624 sq.). Aproape toți eroii greci au fost crescuți fie de nimfe, fie de centauri — adică de făpturi supraumane, participînd la forțele naturii și con-trolîndu-le. O inițiere eroică nu este niciodată „familială”; nu este adesea nici măcar „civică”, ea nu se face în cetate, ci în pădure, în sălbăticie.

De aceea, concomitent cu venerația pentru nimfe (ca și pentru celelalte duhuri ale naturii), întâlnim și frica de nimfe. Nimfele fură adesea copii; alteori, din gelozie, îi omoară. Pe mormîntul unei fetițe de cinci ani stă scris: „Copilă iubită, dragălașă fiind, am fost răpită de Naiade, nu de moarte” (CIG 6 201, citat de H. Jeanmaire, *Couroi et Couretes*, p. 295). Nimfele mai sînt primejdioase și în alt chip; la miezul zilei, în toiul căldurii, ele tulbură mintea celor care le zăresc. Amiaza este momentul epifaniei nimfelor. Cel care le vede cade pradă unui entuziasm nimfoleptic: astfel, Tiresias care zărește pe Pallas și Chariclo, sau Acteon care o descoperă pe Artemis cu nimfele sale. De aceea se recomandă ca la miezul zilei să nu te apropii de fîntîni, de izvoare, de cursuri de apă sau de umbra unor anumiți arbori. O superstiție mai tîrzie vorbește despre nebunia vaticinară ce cuprinde pe cel care vede o formă ieșind din apă: *speciem quamdam e fonte, id est effigiem Nymphae*\* (Festus, citat de R. Caillois, *Les démons du midi*, „Rev. Hist. Rel.” t. 116, nr. 1. 1937, p. 77). În toate aceste credințe stăruie virtutea profetică a apelor, deși cu inevitabile contaminări și afabulații mitice. Ceea ce stăruie, îndeosebi, este sentimentul ambivalent de teamă și atracție față de apele care dezintegrează („fascinația”\*) nimfelor aduce după sine nebunia, abolirea personalității) și germinează totodată, care ucide și ajută nașterile.

**70. Poseidon, Aegir etc.** — Dar, mai presus de Acheloos, de The-tis și de toate celelalte divinități acvatice minore, se află Poseidon. Marea, atunci cînd e furioasă, își pierde caracterele ei feminine de ispititoare unduire și somnoroasă beatitudine, iar personificarea ei mitică dobîndește un accentuat profil masculin. La împărțirea Cosmosului între fiii lui Kronos, lui Poseidon i s-a atribuit stăpînirea asupra oceanului. Homer îl cunoaște ca zeu al mărilor; palatul lui este în fundul oceanului, iar simbolul lui e tridentul (originar, colții monștrilor marini). Dacă Persson are dreptate citind inscripția miceniană din Asim Poseidâfonos, atunci numele zeului poate fi coborît pînă în epoca miceniană (M. P. Nilsson, I, p. 416). Poseidon este de asemenea zeul cutremurelor, pe care grecii le explicau prin eroziunea apelor. Talazurile dezlănțuite spărgîndu-se asurzitor pe mal amintesc zguduirile seismice. Asemenea naturii oceanice, Poseidon este sălbatic, nemulțumit, perfid. Profilul lui mitic nu dobîndește un caracter moral; este prea aproape de matricea neptuniană pentru a cunoaște altă lege decît cea a propriei sale modalități. Poseidon dezvăluie o anumită condiție cosmică: Apele preced Creația și, ritmic, o resorb; autonomia desăvîrșită a elementului neptunian, indiferent față de zei, de oameni și de istorie, legănîndu-se în propria sa fluiditate, inconștient deopotrivă și de germenii pe care-i poartă în sine și de „formele” pe care, virtual, le posedă și pe care, în fapt, le dizolvă periodic.

\* O apariție din izvor care este imaginea Nimfei. —

*Nota red.*



În mitologia scandinavă, Aegir (*ægor*, „marea”) personifică oceanul nemărginit. Soția lui e perfida Rân (*raena*, „a prăda”) care își vîntură plasa pe tot cuprinsul mării, trăgînd tot ce întâlnește spre lăcașul ei submarin. Cei înecați se duc la Rân, oamenii aruncați în mare îi sînt jertfiți. Din Aegir și Rân s-au născut nouă fiice, fiecare întruchipînd un aspect al oceanului sau un moment din epifania marină: Kolga (marea dezlănțuită), Bylgja (hula), Dufa (scufundătoarea), Hram (je-fuitoarea), Dram (valurile care prind și trag totul după ele) etc. în fundul oceanului se înalță superbul palat al lui Aegir, unde se adună uneori toți zeii. Acolo, de pildă, a avut loc celebrul banchet din jurul uriașului cazan furat de Thor gigantul Hymir (și el un geniu oceanic), cazan miraculos în care băutura se făcea și se turna singură; acolo a venit Loki să tulbure buna înțelegere a zeilor (cf. *Lokaşenna*), calomniindu-i pe toți, împreună cu divinele lor soții, ca să sfîrșească apoi torturat, legat de o stîncă în fundul mării.

Cazanul miraculos al lui Hymir își află corespondența și în celelalte mitologii indo-ariene (cf. G. Dumezil, *Le festin d'immortale*). El slujește la pregătirea ambroziei, a băuturii divine. Ceea ce ne interesează în capitolul de față este amănuntul revelator că majoritatea ca-zanelor mitice și magice din tradițiile celtice se aflau pe fundul oceanului sau al lacurilor (A. C. Brown, citat de A. H. Krappe, *La genese des mythes*, p. 209). Cazanul miraculos al tradiției irlandeze, *Múrias*, își derivă numele de la *muir*, „marea”. Forța magică rezidă în apă; cazanele, oalele și cupele sînt recipiente ale acestei forțe magice, adesea simbolizată printr-o licoare divină, ambrozie sau „apă vie”; ele conferă nemurirea sau tinerețea veșnică, transformă pe cel care le posedă în erou sau zeu etc.

**71. Animale și embleme acvatice.** — Balaurii, șerpii, scoicile, delfinii, peștii etc. sînt embleme ale apei; ascunși în adîncurile Oceanului, sînt pătrunși de forța sacră a abisului; dormind în lacuri sau străbătînd fluviile, ei distribuie ploaia, umiditatea, inundațiile, controlînd astfel fecunditatea lumii. Balaurii sălășluiesc în nori și în lacuri; ei sînt stăpîni trăsnetului; descătusează apele uraniene, fecundînd cîmpurile și femeile. Vom avea prilejul să revenim asupra polisimbolismului balaurului, șarpelui, scoicilor etc. pe care doar îl descifrăm în paragraful de față, limitîndu-ne la funcția balaurului în culturile sino-sud-est-asiatice. Balaurul și șarpele sînt, după Chuan-Zi, simbolul vietii ritmice (M. Granet, *La pensée chinoise*, p. 135), căci balaurul reprezintă duhul apelor, a căror armonioasă unduire nutrește viața și face posibilă civilizația. Balaurul Ying adună apele și orînduiește ploile, căci el însuși este principiul umidității (M. Granet, *Danses*, I, p. 353-356 nota). „Cînd bîntuie seceta, se face o imagine a balaurului Ying și atunci începe să plouă” [*ibid.*, p. 361; cf. J. G. Frazer, *The*

Chinezii n-au distins niciodată prea bine șarpele de animalul mitic (cf. M. Granet, *Danses et légendes*, II, p. 554).

*Magic, Art and the Evolution of Kings*, I, p. 297 cu privire la ritualurile chineze pentru ploaie, cu efigia unui dragon).

Asocierea dragon-trăsnet-fecunditate este frecventă în textele arhaice chineze (cf. M. Granet, *Danses*, I, p. 344-350; II, p. 555; Karl-gren, *Some Fecundity Symbols*, p. 37 etc). „Fiara trăsnetului are trupul unui balaur cu cap de om” (M. Granet, II, p. 510). O fecioară a rămas gravidă din saliva unui balaur (B. Karlgren, p. 37). Fu-hi, unul dintre fondatorii civilizației chineze, s-a născut într-un heleșteu vestit prin balaurii săi (E. Chavannes, *Memoires de Sse-Ma-Tsien*, I, p. 3 sq.). „Tatăl (lui Kao-Tsu) se numea Tai-kong; mama sa se numea venerabila Liu. Odinioară, venerabila Liu, odihnindu-se pe malul unui heleșteu visă că se întâlnește cu un zeu; în acea clipă începu să tune, să fulgere și un mare întuneric se lăsă; Tai-kong se duse să vadă ce s-a întâmplat și zări un balaur cu solzi deasupra soției sale; în urma acestei întâmplări, aceasta rămase însărcinată și apoi născu pe Kao-Tsu” (Sse-Ma-Tsien, *Memorii*, II, p. 325).

În China, balaurul — emblema urano-acvatică — se află în neconținută legătură cu împăratul, reprezentant al ritmurilor cosmice și distribuitor al fecundității pe pământ. Când ritmurile se pierd, când viața cosmică sau socială se dezorganizează, împăratul știe cum să-și regenereze forța creatoare și să restabilească ordinea. Ca să asigure propășirea regatului său, un rege din dinastia Hia mînca balauri (M. Granet, *Civilisation chinoise*, p. 216). Așa încît balaurii păzitori ai ritmurilor apăreau întotdeauna cînd forța care autoriza dinastia Hia să domnească era în descreștere sau în curs de regenerare (*ibid*). După moarte, sau uneori chiar în timpul vieții, împăratul se întorcea în cer; așa, bunăoară, Huang-ti, Suveranul Galben a fost răpit în ceruri de către un balaur cu barbă, împreună cu soțiile și sfetnicii săi în număr de 70 de persoane (E. Chavannes, *Memoires...* III, partea a 2-a, p. 488-89).

În mitologia chineză, de structură continentală, balaurul, emblema apelor, este investit tot mai mult cu virtuți cerești. Fertilitatea acvatică se concentrează în nori, într-o regiune superioară. Dar ansamblul fecunditate-apă-regalitate (sau sfințenie) s-a păstrat mai bine în mitologiile sud-est-asiatice în care Oceanul se adevărește a fi temelul oricărei realități și distribuitorul tuturor forțelor. J. Pryzłuski a analizat un mare număr de legende și basme sud-asiatice și indoneziene, prezentînd toate o particularitate comună: eroul datorează condiția sa extraordinară (de „rege” sau „sfînt”) faptului de a se fi născut dintr-un animal acvatic. În Annam, primul rege mitic se intitula *long quăn*, „regele balaur”. În Indonezia, după mărturia lui Tchao-Ju-Kua, regii din San-fo-tsi purtau titlul de *long-tsin*, „spirit, spermă de năga” (cf. J. Przyluski, *La Princesse à l'odeur de poisson*, p. 276). *Năgi* este un duh acvatic feminin care îndeplinește, în regiunile sud-asiatice, rolul dragonului în China. Sub forma sa marină sau sub înfățișarea unei „prințese cu miros de pește”, *Năgi* se unește cu un brahman și întemeiază o dinastie (versiuni indoneziene, Champa, Pegu, Siam etc). După o legendă palaung, *Năgi* Thusandi a iubit pe prințul Thuriya,

fiu al Soarelui<sup>1</sup>; din unirea lor s-au născut trei fii: unul a devenit împăratul Chinei; altul, regele palungilor; al treilea, rege în Pagan. După *Sedjārat-Malayu*, regele Suran a coborât în fundul Oceanului, într-o ladă de sticlă, și, bine primit de locuitori, a luat de soție pe fiica regelui. Din această căsătorie s-au născut trei fii și primul a devenit rege în Palembang.

În India de sud se crede că unul din strămoșii dinastiei Pallava s-ar fi căsătorit cu o *Nāgi* și de la ea ar fi dobândit însemnele regalității. Motivul *nāgi* apare în legendele budiste și e regăsit chiar în regiunile de nord ale Indiei, în Uddyana și Kașmir. Regii din Chota-Nagpur descind, de asemenea, dintr-un *nāga* (spirit de șarpe) numit Pundarika: acesta, se spune, avea o respirație fetidă, detaliu care amintește de „prințesa cu miros de pește”. Conform unei tradiții păstrate în India de sud, înțeleptul Agastya s-a născut, împreună cu Va-siștha, într-o oală cu apă — din unirea zeilor Mitra și Varuna cu *apsara* Urvași. De aceea, este numit Kumbhasambhava (născut din Kumbhamătă, zeița-oală) și *pītābdi* („înghițitor de ocean”). Agastya a luat de soție pe fiica Oceanului (Oppert, *Original Inhabitants*, p. 24, 67-68). Pe de altă parte, în *Devayupanișad* se povestește că zeii, în-trebînd-o pe Marea Zeiță (*Devī*) cine este și de unde vine, au primit următorul răspuns: „Locul meu de naștere este în apă, în interiorul oceanului; cinei cunoaște dobîndește locuința lui Devî”. Zeița a fost la început principiul și matricea tuturor lucrurilor: „Eu sînt cea care, la început, l-am creat pe tatăl acestei lumi” (text în G. Oppert, p. 425-426; cf. M. Eliade, *Le Yoga*, p. 346).

Toate aceste tradiții pun în lumină valoarea sacră a funcției con-sacrantă a apelor. Suveranitatea ca și sacralitatea sînt distribuite de geniile maritime; forța magico-religioasă rezidă în fundul Oceanului și este transmisă eroilor<sup>2</sup> prin fapte mitice feminine (*nāgi*, „prințesa cu miros de pește” etc). Geniile-șerpi nu sălășluiesc întotdeauna în oceane și mări, ci și în lacuri, heleștee, fîntîni, izvoare. Cultul șerpilor și al geniilor-șerpi, în India și în alte părți, păstrează, în orice ansamblu s-ar afla, această legătură magico-religioasă cu apele (cf. de ex. Vogel,

<sup>1</sup> De remarcat polaritatea Sarpe (pește, monstru marin, simbol al apelor, al întinericului, al nemanifestatului) — Soare (fiu al Soarelui, sau un brahman etc; simbol al manifestatului), polaritate suprimată prin căsătoriile mitice care întemeiază o dinastie, adică deschid o nouă epocă istorică. Fuziunea principiilor contrare se întîlnește de fiecare dată cînd se încearcă o „formulare” a divinității (cf. M. Eliade, *Mitul reintegrării*, p. 52). În miturile indoneziene și sud-est-asiatice la care ne referim mai sus, această *coincidentia oppositorum* semnifică încheierea ciclului printr-o regresie în unitatea primordială, urma de inaugurare a unei dinastii\*, adică a unui nou ciclu istoric.

Sîntem oare îndreptățiți să explicăm prin aceeași formulă nașterea eroilor greci din nimfe și naiade, divinități ale apelor? Achile este fiul lui Ithetis, nimfă marină. De remarcat că eroii locali descind adesea din naiade, astfel Ifition, Sotnios etc. Un erou local este adesea o supraviețuire dintr-un cult arhaic, preindoeuropean; el era stăpînul locului”.

*Serpent Worship, passim*). Un șarpe sau un geniu-șarpe se află întotdeauna în vecinătatea apelor sau le controlează, sînt genii protectoare ale izvoarelor vieții, nemuririi, sacralității, ca și ale tuturor „emblemelor” în legătură cu viața, fecunditatea, eroismul, nemurirea și „comorile”.

**72. Simbolismul potopului.** — Tradițiile potopului se leagă, aproape toate, de ideea resorbirii omenirii în apă și înstaurarea unei noi epoci, cu o nouă umanitate. Ele trădează o concepție ciclică a cosmosului și a istoriei: o epocă este suprimată catastrofal și începe o nouă epocă stăpînită de „oameni noi”. Această concepție ciclică este confirmată și de convergența miturilor lunare cu temele inundației și ale potopului, luna fiind prin excelență simbolul devenirii ritmice, a morții și a învierii. Întocmai cum fazele lunare comandă ceremoniile de inițiere — cînd neofitul „moare” ca să „învie” din nou —, tot astfel Luna se află în strînsă legătură cu inundațiile și potopul, care anihilează vechea umanitate și pregătesc apariția unei umanități noi. În mitologiile din jurul Pacificului, clanurile își au de obicei originea într-un animal mitic lunar care scapă dintr-o catastrofă acvatică (C. Hentze, p. 14, 24 etc). Strămoșul clanurilor este un naufragiat norocos sau descendentul animalului lunar care a provocat inundația.

Nu stăruim în acest capitol asupra concepției ciclice de reabsorbire în ape și manifestare periodică, o concepție care stă la baza tuturor apocalipselor și a miturilor geografice (Atlantida etc). Ceea ce dorim să subliniem este caracterul universal și coerența temelor mitice neptuniene. Apele preced orice creație și o reintegrează periodic, spre a o retopi în ele, a o „purifica”, îmbogățind-o totodată cu noi latențe, regenerînd-o. Umanitatea piere periodic în potop sau inundație, datorită „păcatelor” ei (în majoritatea miturilor din jurul Pacificului motivul catastrofei este o vină rituală). Dar niciodată nu piere definitiv, ci reapare sub o nouă formă, reluînd același destin, așteptînd revenirea aceleiași catastrofe care o va reabsorbi în ape.

Nu știu dacă se poate vorbi de o concepție pesimistă a vieții. Este mai degrabă o viziune resemnată, impusă de însăși intuiția ansamblului Apă-Lună-Devenire. Mitul potopului, cu toate implicațiile lui, revelează viața așa cum e prețuită ea de o altă „conștiință” decît cea umană; „văzută” de la nivelul neptunian, viața apare ca un lucru fragil, care trebuie periodic reabsorbit, pentru că acesta e destinul tuturor formelor, de a se dizolva, spre a putea reapare. Dacă „formele” nu ar fi regenerate prin periodică lor reabsorbire în ape, ele s-ar macina, și-ar istovi posibilitățile creatoare și s-ar stinge definitiv. „Răutățile”, „păcatele” ar sfîrși prin a desfigura umanitatea; sleită de germen și de forțe creatoare, omenirea ar decădea, ruinată și sterilă. În locul regresiei lente în forme subumane, potopul aduce reabsorbi-rea instantanee în Ape, în care „păcatele” sînt purificate și din care se va naște umanitatea nouă, regenerată.

**73. Sinteză.** — Astfel, toate valențele metafizice și religioase ale Apelor alcătuiesc un ansamblu de coerență perfectă. Cosmogoniei acvatice îi corespund — la nivel antropologic — filogeniile, credințele că neamul omenesc s-a născut din ape. Potopului sau scufundării continentelor în apă (tip Atlantida) — fenomen cosmic ce se repetă cu o ciclică necesitate — îi corespunde, la nivel uman, cea de-a „doua” moarte a sufletului (libațiuni funerare, „umiditatea” și teimon-ul în infern etc.) sau moartea rituală, inițiativă, prin botez. Dar, atât la nivel cosmologic cât și la cel antropologic, imersiunea în ape nu echivalează cu o extincție definitivă, ci numai cu o reintegrare trecătoare în indistinct, căreia îi urmează o nouă creație, o nouă viață sau un om nou, după cum avem de-a face cu un moment cosmic, biologic sau sote-riologic. Din punctul de vedere al structurii, „potopul” este comparabil cu „botezul”, iar libațiunea funerară sau entuziasmul nimfoleptic, cu ceremoniile lustrale ale noilor născuți sau cu băile rituale de primăvară, dătătoare de sănătate și fertilitate.

Oricare ar fi ansamblul religios în care sînt prezente, funcția apelor este întotdeauna aceeași: ele dezintegrează, suprimă formele, „spală păcatele” — purificînd și regenerînd totodată. Destinul lor este să preceadă Creația și să o reabsoarbă, neputînd niciodată să depășească propria lor modalitate, adică neputînd să se manifeste *Införme*. Apele nu pot depăși condiția *virtualului*, a germenilor și a latențelor. Tot ce este *formă* se manifestă *deasupra* Apelor, desprinzîndu-se *din* Ape. în schimb, de îndată ce s-a desprins din Ape, încetînd de a mai fi virtuală, orice „formă” cade sub legea timpului și a vieții; dobîndește limite, cunoaște istoria, participă la devenirea universală, se descompune și sfîrșește prin ași istovi substanța, dacă nu se regenerează prin imersiuni periodice în ape, dacă nu repetă „potopul”, urmat de „cosmogonie”. Lustrațiile și purificările rituale cu apă au drept scop actualizarea fulgurantă a „timpului acela”, „*in illo tempore*”, cînd a avut loc creația; ele sînt repetarea simbolică a facerii lumii sau a „omului nou”. Orice contact cu apa, practicat cu o intenție religioasă, rezumă cele două momente fundamentale ale ritmului cosmic: reintegrarea în Ape — și creația.

#### BIBLIOGRAFIE

Cosmogonii acvatice: A. J. Wensinck, *The Ocean in the Imeratwe of the Western Semites* (Amsterdam, 1919), în spec. p. 1-15, 40-56; Oskar Dähnhardt, *Natursagen* vol. I (Leipzig, 1909), p. 1-89; Stith Thompson, *Motif-Index of Foik LUeratwe*, vol. I (Helsinki, 1932), p. 121 sq.; Ananda K. Coomaraswamy, *Yak-sas*, I—II (Washington, 1928, 1931); Carl Hentze, *Mythes et symboles lunaires* (Anvers, 1932); A.H. Krappe *La genese des mythes* (Paris, 1938), p. 197 sq.

Despre valoarea magică și religioasă a apelor: M. Ninck, *Die Bedeutung des Wassers im Kult und Leben der Alten* („Philologus” Suppl. Bd. 14), 1921;

## APELE ȘI SIMBOLISMUL ACVATIC

J. Scheftelowitz, *Die SudentUgung durch Wasser*, Archiv f. Religionswissen-schaft" voi. 17, 1914, p. 353-412), purificări rituale prin apă, R. Pettazzoni, *La confessione dei peccati*, I (Bologna, 1929), p. 2-3 (Ewe, Bashilange), 18 (Sulka); K. Hartte, *Zum semitischen Wasserkultus* (Halle, 1912); Robertson Smith, *Lectwes on the reUigion of the Semites* (ed. a III-a, London, 1927, p. 166 sq.; 557 sq.; apele sacre); le P. Lagrange, *Etudes sur les religions semitiques* (Paris, 190), p. 158, 169; E. W. Hopkins, *The Fountain of Youth* (Journal of the American Oriental Society"), voi. 26, 1905, p. 1-67); L. D. Barnett, *Yama, Gandharva and Glaucus* (Bulletin of the School of Oriental Studies", voi. 4, 1926-1928, p. 703-716); K. Ronnow, *Trita Aptya, eine vedische Gottheit* (Upp-sala, 1927), p. 6 sq. (demoni acvatici), p. 14 sq. (Varuna, zeu al apelor), p. 36 sq. (expulzia magică a boiilor în ape), p. 64 sq. (.Apa Vietii") etc; A. Bouche—Leclercq, *Histoire de la divination dans Vantiquite* (Paris, 1879-1882), voi. II, p. 261-265 (oracole controlate de divinități acvatic), p. 363-369 (oracolul lui Poseidon); G. Glotz, *L'ordalie dans la Grece primitive* (Paris, 1904), p. 11-69 (ordalie prin mare), p. 69-79 (prin izvoare, râuri și puturi); J. G. Frazer, *The Folklore in the Old Testament* (London, 1918), voi. III, p. 304-306 (ordalii la israeliți); P. Saintyves, *Les vierges—măres et les naissances miraculeuses* (Paris, 1908), p. 39-53 (teogonii acvatic și cultul apelor), p. 87-109 (nașteri miraculoase prin ape sacre); B. Nyberg, *King und Erde* (Helsinki, 1931), p. 55 sq. (nașterea copiilor sau a strămoșilor mitici din apă); H. Pestalozza, *Pagine di religione mediterranea*, II (Milano, 1945), p. 253 sq. (unire rituală lângă fluvii); E. Laoust, *Mots et choses berberes. Notes de Unguistique et d'ethnographie* (Paris, 1920), p. 202-253 (rituri ale ploii); F. Benoit, *Le rite de Veau dans la fete du solstice d'ete en Provence et en Afrique* f. *Revue Anthropologique*", voi. 65, nr. 1-3); Louis Brunot, *La mer dans les traditions et les industries indigenes à Rabat et Sala* (Paris, 1920), p. 3-25 (dernologie maritimă; marea în medicină și magie); L. Joleaud, *Gravures rupestres et rites de Veau en Afrique du Nord* (Journal de la Societe des Africanistes", voi. III, 1933, p. 197-222); J. Goldzieher, *Wasser als Dämonen abwehrendes Mittel* (Archiv f. Relig.", XIII, 1910, Heft I); O. von Wesendonck, *Das Weltbild der Iranier*. (1933), p. 102 sq. (despre cultul iranian al apelor); M. Etiade, *Notes sur le symbotisme aquatique* (.Zalmoxis", II, 1939, p. 131-152), republicat în *Images etsymboles*, cap. IV); Gaston Bachelard, *Veau et les rêves* (Paris, 1942).

Despre simbolismul botezului: P. Lundberg, *La typologie baptismale dans l'ancienne Eglise* (Uppsala-Leipzig, 1942); R. P. Danielou, *Bible et liturgie* (Paris, 1951), p. 29-173; Louis Beirnaert, S. J. *La dimension mystique du sacre-mentalisme chretien* (.Eranos-Jahrbuch" 1950, XVIII, p. 255-286); M. Eliade, *Images et symboles*, p. 199 sq.

Despre simbolismul acvatic al spiralei: L. Siret, *Origine et signiflcation du decor spirale*, (Le XV\* Congres International d'Anthropologie, Portugal, 1930), Paris. 1931, p. 465^82.

Despre cultul izvoarelor, nurilor, fluviilor; despre

divinitățile neptuniene: RPettazoni, *La religione primitiva in Sardegna* (Piacenza, 1912), *passim*, J. Dechelette, *Manuel d'archéologie préhistorique celtique et gallo-romaine* (Paris,

1908-1914), voi. II, a, p. 166 sq. (topoare ex-voto găsite lângă izvoare și fântini), II, a, p. 444-453 (cultul apelor termale); C. Jullian, *Histoire de la Gaule*, ed. a Va (Paris, 1924-1926), voi. II, p. 129-137 (divinități locale), voi. VAI, p. 313-331 (continuitatea cultelor acvatic); J. Toutain, *Les cultes paxens dans l'Empire Romain* (Paris, 1907-1920), vol. I, p. 372-384 (divinități acvatic; culte oficiale); III, p. 193-467 (culte indigene în Galia romană); Claudius Vaillat, *Le culte des sources dans la Gaule antique* (Paris, 1934); o bună bibliografie a cultelor galice și galo-romane, în P. Saintyves, *Corpus du folklore des eaux en France et dans les colonies françaises. Introduction*, (Paris, 1934), p. 24-35; Leite de Vasconcellos, *Religiões da Lusitania*, voi. II, (Lisboa, 1905), p. 198 sq. (zei fluviali în protoistoria celtolusitană), voi. III (Lisboa, 1913), p. 248 sq. (în epoca romană); Alfred Jeremias, *Handbuch der arischen Geisteskultur* (ed. a II-a, Berlin, 1929), p. 39-40; S. Reinach, *Cultes, mythes et religions*, voi. V (Paris, 1923), p. 250-254 (calul, nimfele, izvoarele); J. Toutain, *Le culte des eaux (sources, fleuves, lacs), dans la Grèce antique* (în voi. *Nouvelles études de mythologie et d'histoire des religions antiques*, Paris, 1935, p. 268-294); J. Grimm, *Teutonic Mythology* (ed. engleză, London, 1888), p. 583-601; Uno Holmberg, *Die Wassergottheiten der finnisch-ugrischen Völker* (Helsinki, 1913); J. Nippgen, *Les divinités des eaux chez les peuples finno-ougriens: Ostiaques et Vogoules* (*Revue d'Ethnographie et des Traditions Populaires*), VI, 1925, p. 207-216).

Despre utilizarea funerară a apei: A. Parrot, *Le „refrigerium” dans l'au-delà* (Paris, 1937); M. Eliade, *Locum refrigera...* („Zalmoxis”, I, 1938, p. 203-206).

Despre cultul apelor în creștinism: o bună bibliografie în P. Saintyves, *Corpus du folklore des eaux*, p. 20-21; texte, *ibid.* p. 139-196; cf. P. Saintyves, *De l'immersion des idoles antiques aux baignades des statues saintes dans le christianisme* (*Revue Hist. Relig.*, 1933, t. 108, p. 135-183; republicat în *Corpus*, p. 197 sq.).

Folclorul apelor: R. C. Hope, *The Legendary Lore of the Holy Wells of England, Including Rivers, Lakes, Fountains and Springs* (London, 1893); W. Gre-gor, *Guardian Spirits of Wells and Lochs* („Folklore” III, 1892, p. 67-73); L. J. B. Berenger-Feraud, *Superstitions et survivances étudiées au point de vue de leur origine et de leurs transformations* (Paris, 1895, 5 voi.), I, p. 207-304 (dragon! și șerpi mitici în apropierea izvoarelor, lacurilor etc.) II, p. 1-58 („puterile” și geniile apelor), III, p. 167-214 (gesturi rituale pentru ploaie), IV, p. 291-360 (virtuti miraculoase ale fântinilor); Paul Sebillot, *Le folklore de France*, voi. II (Paris, 1905), p. 175-303; J. C. Lawson, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion* (Cambridge, 1910), p. 130-173 (supraviețuirea nimfelor în folclorul grec contemporan); J. Rhys, *Celtic Folk—Lore* (Oxford, 1901), p. 354-400 (folclorul puturilor); K. Weinhold, *Die Verehrung der Quellen in Deutschland* (Berlin, 1898); Ilmari Manninen, *Die dárnonistischen Krankheiten in finnischen Volksaberglauben* (Helsinki, 1922), p. 81-106; Dan Mc-Kenzie, *Infancy of Medicine* (London, 1927), p. 238 sq.; R. P. Masani *Le folklore des*



*puits dans Vinde et specialement à Bombay* ([.Rev.Hist.Rebg.](#)", 1931, t. 104, p. 221-271); cf., de asemenea, bibliografiile din cap. Vegetația (.Fântina Tinereții", .Arborele Vieții").

Dragonii în China și în Asia răsăriteană; descendența suveranilor *nāgi*; Marcel Granet, *Danses et legendes de la Chine ancienne* (Paris, 1926), 2 voi; *id.*, *La civilisation chinoise* (Paris, 1929), *id.*, *La pensée chinoise* (Paris, 1934); B. Karlgren, *Some Fecundity Symbols in Ancient China*, (*The Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*", nr.2, Stockholm, 1930, p. 1-54); Ed. Chavannes, *Les mémoires historiques de Sse-Ma-Tsien*, voi. I. Paris, 1897; voi. II, Paris, 1897, voi. III partea a II-a Paris, 1899; J. Przyluski, *La Princesse à l'odeur de poisson et la Nogi dans les traditions de l'Asie Orientale* (*Etudes Asiatique*", voi. II, Paris, 1925, p. 265-284); *id.*, *Le Prologue-cadre des Mille et une nuits et le thème de svayamvara* (*Journal Asiatique*", 1924, p. 101-137); G. Oppert, *On the Original Inhabitants of Bhāratavarsa or India* (Westminster, 1893); Nobushiro Matsumoto, *Essai sur la mythologie japonaise* (Paris, 1928), p. 46, 53 sq.; *id.*, *Le japonais et les langues austro-asiatiques* (Paris, 1928), p. 35 sq.; M. Eliade *Le Yoga* (Paris, 1957), p. 346 sq.; prinți născuți de prințese *nāga*, în Siam, în India și în Africa, cf. Dangel, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*", XIV, 1938, p. 180; Walter Knoche, *Kindfisch-Märchen in Ozeanien* (*Mitteilungen d. Anthrop. Gesell. Wien*", voi. 69, 1939, p. 24-33); K. Rönnow, *Kirāta* (*Le Monde Oriental*"), voi. 30, 1936, publicat 1944, p. 90-169), p. 137, n.1, remarcă faptul că frecvența motivului privitor la originea familiilor regale din India de nord pornind de la șerpi face inutilă ipoteza unei influențe austro-asiatice; vezi și Ch. Autran, *L'Epopée Indoue* (Paris, 1946), p. 66-169; materiale și bibliografie despre cultul șerpilor în India, J. Ph. Vogel, *Serpent—worship in Ancient and Modern India* (*Acta Orientalia*", II, 1924, p. 279-312); *id.*, *Indian Serpent Lore or the Nāgas in Hindu Legend and Art* (London, 1926), p. 35 sq.

Despre vasul cu ape care țîșnesc, simbol al fertilității bine cunoscut în Orientul clasic, cf. E. D. Van Buren, *The Flowing Vase and the God with Streams* (Berlin, 1933); G. Combaz, *Vinde et l'Orient classique*, (Paris, 1937), p. 174 sq.; *id.*, *L'évolution du stupă en Asie* (*Mélanges chinois et bouddhiques*", IV, Bruxelles, 1936), p. 93 sq.

## CAPITOLUL VI

### PIETRELE SACRE: EPIFANII, SEMNIFICĂȚIE ȘI FORME

**74. Kratofanii** Utice. —Duritatea, asprimea, permanența materiei reprezintă pentru conștiința religioasă a primitivului o hierofanie. Nimic mai imediat și mai autonom în plenitudinea forței sale, și nimic mai nobil, nici mai înspăimântător decât falnica stîncă, blocul de granit ce se înalță cu îndrăzneală. Înainte de orice, piatra *este*. Rămîne întotdeauna ea însăși și subzistă; și, ceea ce este mai important, ea *lovește*. Chiar înainte de a o apuca spre a lovi, omul se izbește de ea. Nu neapărat cu trupul lui, dar cel puțin cu privirea. El îi constată astfel tăria, asprimea, puterea. Stîncă îi revelează ceva care transcende precăritatea condiției lui omenești: un mod de-afl absolut. Rezistența, inerția, proporțiile, ca și ciudatele ei contururi, nu sînt umane: ele atestă o prezență care uimește, îngrozește, atrage și amenință. În măreția și duritatea ei, în formă sau culoarea ei, omul întîlnește o realitate și o forță care aparțin unei lumi, *alta* decât lumea profană din care face el parte.

Nu putem ști dacă oamenii au adorat vreodată pietrele, ca pietre doar. Devoțiunea primitivului se raportează, în orice caz, întotdeauna la un altceva, pe care piatra îl încorporează și exprimă. O stîncă, o pietricică sînt obiectul unei devoțiuni respectuoase pentru că ele reprezintă sau imită *ceva*, pentru că ele vin de *undeva*. Valoarea lor sacră e datorată exclusiv acelui *ceva*, sau acelui *undeva*, niciodată existenței lor în sine. Oamenii nu au adorat pietrele decât în măsura în care ele reprezentau *altceva* decât ele însele. Ei au adorat pietrele ori s-au folosit de ele ca instrumente de acțiune spirituală, ca centre de energie destinate propriei lor apărări sau a morților lor. Și aceasta, trebuie s-o spunem de pe acum, pentru că majoritatea pietrelor care aveau incidente culturale erau folosite ca *instrumente*: ele slujeau pentru a obține ceva și a-și asigura acea posesiune. Ele îndeplineau o funcție magică, mai degrabă decât una religioasă. Înzestrate cu anumite virtuți sacre datorate originii sau formei lor, ele nu erau *adorate* ci *folosite*.

Astfel, americanistul J. Imbelloni, studiind aria de difuziune a cu-vîntului oceano-american *toki* (arie ce se întinde de la limitele orientale ale Melaneziei, pînă în interiorul celor două Americi), a relevat următoarele semnificații: a) armă de luptă, din piatră; topor; prin extensiune, orice instrument din piatră; b) însemn al demnității, simbol

al puterii; c) persoană care deține sau exercită puterea prin ereditate sau prin investitură; d) obiect ritual (*Les noms des haches Uthiques*, p. 333). „Paznicii mormintelor” eneolitice erau plasați alături de depozitele mortuare pentru a le asigura inviolabilitatea (Octobon, *Sta-tues-menhirs*, p. 562). Menhirele par să fi jucat un rol similar: acela de la Mas d’Azais era instalat vertical deasupra unui depozit mortuar (*ibid.*). Piatra ocrotea împotriva animalelor, hoților, dar mai cu seamă împotriva „morții”; căci, asemenea incoruptibilității pietrei, sufletul defunctului trebuia să subziste veșnic fără să se risipească (eventualul simbolism falie al pietrelor de mormânt preistorice confirmă acest sens, falusul fiind un simbol al existenței, al forței, al duratei).

**75. Megaliți funerari.** — La populația gond, unul din triburile dra-vidiene care a pătruns cel mai adânc în interiorul Indiei centrale, există următorul obicei: fiul sau moștenitorul mortului trebuie să depună alături de mormânt, patru zile după înmormântare, o stîncă enormă care atinge uneori o înălțime de trei metri. Transportul acestei pietre, adesea luată de la o distanță apreciabilă, cere mare efort și cheltuială; de aceea, în majoritatea cazurilor, construcția monumentului e mult amînată, iar uneori abandonată (W. H. Schoobert, *The Aboriginal Tribes of the Central Provinces*, în *Census of India*, 1931, I [III, b], p. 85; W. V. Grigson, *The Maria Gonds of Bastar*, London, 1938, p. 274 sq.). Antropologul englez Hutton crede că aceste monumente megalitice funerare — frecvente la triburile necivilizate din India — au ca scop să „fixeze” sufletul mortului și să-i stabilească un lăcaș provizoriu, care să-l mențină în vecinătatea celor vii și care, cu toate că îi îngăduie să influențeze fertilitatea cîmpurilor prin puterea pe care i-o conferă natura sa spirituală, să-l împiedice să rățăcească sau să devină primejdios. Această interpretare este confirmată de recente cercetări ale lui W. Koppers asupra triburilor celor mai arhaice ale Indiei centrale: bhili, korku, munda și gond. Abstracție făcînd de rezultatele obținute de W. Koppers<sup>1</sup> privind istoria monumentelor li-tice funerare ale Indiei centrale, trebuie să reținem:

a) toate aceste monumente se raportează la cultul morților și urmăresc potolirea sufletului mortului; b) din punct de vedere morfologic se pot compara cu megaliti și menhirele preistorice europene; c) ele nu se găsesc deasupra mormintelor, și nici alături, ci la o distanță de mare distanță; d) totuși, cînd e vorba de o moarte violentă (trăsnet, șarpe,

<sup>1</sup> Aceste rezultate sînt destul de importante, căci obiceiul de a înălța monumente funerare nu pare a fi o tradiție autohtonă la bhili, populația cea mai arhaică a Indiei centrale (p. 156), ci o influență datorată populațiilor megalitice, ca dravidienii și munda (cf. Koppers, *Monuments to the Dead of the Bhils*, p. 196). Deoarece nici populațiile Arya, nici autorii civilizației preistorice a Indusului (mileniul al II-lea a. Cr.) nu au fost popoare megalitice, rămîne deschisă problema originii tradiției megalitice în India. Oare se datorează ea influențelor sud-asiatice, austro-asiatice sau trebuie explicată prin relații istorice, generice (poate indirecte) cu cultura megalitică a preistoriei europene?

tigru), monumentul e construit chiar la locul accidentului (W. Koppers, *Monumente to the Dead*, p. 134, 151, 189, 197, 188).

Cazul din urmă dezvăluie sensul original al monumentelor litice funerare, căci moartea violentă proiectează un suflet zbuciumat și ostil, plin de resentimente. Dacă viața e întreruptă brusc, se presupune că sufletul mortului are tendința să continue ceea ce îi mai rămânea în viața normală în sinul colectivității de care a fost despărțit. La tribul gond, de pildă, se îngrămădesc pietre în locul unde cineva a fost omorât de trăsnet, de un tigră sau de un șarpe (W. Koppers, p. 188); fiecare trecător adaugă o piatră la grămadă pentru odihna defunctului (acest obicei dăinuie încă în zilele noastre în câteva regiuni din Europa, de pildă în Franța, cf. par.76). În fine, în unele regiuni (la gondii dravidiene), consacrarea monumentelor funerare este însoțită de rituri erotice, așa cum se întâmplă întotdeauna cu prilejul pomenirii morților în societățile agrare. La tribul bñil, se înalță monumente numai pentru cei care au pierit de moarte violentă, sau pentru căpetenii, magicieni, războinici, pentru liniștea sufletului celor „tari”, într-un cu-vînt, al celor care reprezentau „forța” în timpul vieții lor sau care au obținut-o prin contagiunea „morții lor violente”.

Piatra funerară devine astfel un instrument protector al vieții împotriva morții. Sufletul „locuiește” în piatră, după cum, în alte culturi, el locuiește în mormînt, considerat pentru aceleași motive drept o „casă a mortului”. Megaliul funerar ocrotește pe cei vii de eventualele acțiuni nocive ale mortului; moartea, reprezentînd o stare de disponibilitate, îngăduie exercitarea unor anume influențe bune sau răufăcătoare. „Fixat” într-o piatră, sufletul este silit să acționeze numai în sensul pozitiv: fertilizare. De aceea, în multe arii culturale, pietrele presupuse a fi locuite de „strămoși” sînt instrumente de fecundare a cîmpurilor și a femeilor. Triburile neolitice din Sudan asimilează „pietrele de ploaie” strămoșilor care stiau să provoace ploaia (S. Seligman, *Pagan Tribes of the Nilotic Sudan*, London p. 24). În insulele din Pacific (Noua Caledonie, Malekula, Atchin etc), anume stînci reprezintă sau întrupează zeii, strămoșii și eroii „civilizatori” (R. W. Williamson, *The Social and Political Systems of Central Polynesia*, II, p. 242, sq.); piesa centrală a fiecărui altar din aceste regiuni ale Pacificului este, după J. Layard, un monolit însoțit de un dolmen mai mic reprezentînd strămoșii (J. Layard, *The Journey of the Dead*, în *Essays presented to Seligman*, London, 1934, p. 116, sq. etc).

M. Leenhardt scrie (*Notes d'ethnologie neocaledonienne*, Paris, 1930, p. 183) că „pietrele sînt spiritul pietrificat al strămoșilor”. Formulă este foarte frumoasă, dar nu trebuie interpretată literal. Nu este vorba de un „spirit pietrificat”, ci de o reprezentare concretă, de un „locas” provizoriu sau simbolic al aceluia spirit. De altfel, M. Leenhardt însuși mărturisește în *Notes d'ethnologie neocaledonienne* (p. 241): „Fie că e vorba de spirit, de zeu, de totem, de clan, toate aceste diferite concepții au, într-adevăr, o reprezentare concretă, care este piatră.” Populațiile khasi din Assam cred că Marea Mamă a clanului este reprezentată în dolmeni (*maw-kynthei*, „pietrele femei”) și că Marele Părinte

e prezent în menhire (*maw-shynrang*, „pietrele bărbați”; cf. R. Pettaz-zoni, *Dio* I, p. 10). în alte arii culturale, menhirele întrupează chiar divinitatea supremă (uraniană). Am văzut (cf. par. 16) că la numeroase triburi africane, cultul zeului suprem al Cerului cuprinde menhire (li se aduc jertfe) și alte pietre sacre.

**76. Pietre fertilizante.** — Prin urmare, cultul nu se adresează pietrei în sine, ca substanță materială, ci spiritului care o însufletește, simbolului care o consacră. Piatra, stînca, monolitul, dolmenul, men-hirul etc. devin sacre datorită forței spirituale al cărei semn îl poartă. Deoarece sîntem în această arie culturală a „strămoșului”, a mortului „fixat” în piatră spre a fi folosit ca instrument de apărare și de sporire a vieții, să mai adăugăm cîteva exemple. în India, tinerii căsătoriți se adresează megalitilor pentru a avea copii (Hutton, *Census*, I, 1931, p. 88). Femeile sterile din Salem (India de Sud) cred că în dolmeni sălășluiesc strămoșii care au puterea să le fecundeze, de aceea se freacă de piatră după ce au depus ofrande (flori, santal și orez fiert; J. Boulnois, *Le caducee et la symbolique dravidienne indo-mediterraneene*, p. 12). Triburile din Australia Centrală au concepții asemănătoare. B. Spencer și F. J. Gillen citează cazul unei stînci mari, numită Erathipa, ce are o crăpătură laterală prin care sufletele copiilor, închiși aici, pîndesc trecerea vreunei femei ca să poată renaște în ea. Cînd femeile care nu doresc copii se găsesc în apropierea stîncii, ele se prefac a fi bătrîne și umblă sprijinindu-se într-un băț, strigînd: „Nu veni la mine, eu sînt o femeie bătrînă!” (*The Natives Tribes of Central Australia*, p. 337). Femeile sterile din tribul maidu (California Sept.) ating o stîncă semănînd cu o femeie gravidă (E. S. Hartland, *Primitive Paternity*, I, p. 124 sq.). În insula Kai (sud-vestul Noii Guinee), femeia care vrea să aibă copii unge o piatră cu grăsime! Același obicei există în Madagascar (J. G. Frazer, *Folklore in the Old Testament*, II, p. 75). Este interesant de notat că aceleași „pietre fertilizante” sînt unse cu ulei și de negustorii dornici să-și vadă afacerile prosperînd. în India există o credință conform căreia anumite pietre s-ar fi născut și s-ar reproduce de la sine (*svâyambhu* - „autogenie”); de aceea ele sînt căutate și venerate de femeile sterile care le aduc ofrande (ex. Georg Wilke, *Die Religion der Indogermanen in archäologischer Betrachtung*, Leipzig, 1921, p. 99 sq.). în unele regiuni din Europa și din lume tinerii căsătoriți calcă pe o piatră pentru a face fertilă unirea lor (cf. J. G. Frazer, *The Folklore in the Old Testament*, vol. II p. 403-405; B. Nyberg, *Kind und Erde*, Helsinki, 1931, p. 66 sq., 239). Samoezii se închină în fața unei pietre cu formă ciudată numită *pyl-pqja* („femeia-piatră”) și-i aduc ofrande de aur (B. Nyberg, *op. cit.*, p. 66).

Ideea implicată în toate aceste rituri este că anumite pietre pot să fecundeze femeile sterile, fie datorită duhului strămoșului care se găsește în ele, fie în virtutea formei („femeia-gravidă”, „femeia-piatră”), sau a originii lor (*svâyambhu* - „autogenie”). Dar „teoria” care a dat loc unor asemenea practici religioase sau le-a justificat nu s-a păstrat

întotdeauna în conștiința acelor care continuă să respecte aceste practici. Uneori „teoria” inițială a fost înlocuită sau modificată de o teorie diferită; alteori „teoria” originară a fost complet uitată în urma unei revoluții religioase biruitoare. Să amintim câteva fapte care intră în acest din urmă caz. Slabe vestigii ale devoțiunii pentru megaliti, stînci sau dolmeni, supraviețuiri ale practicilor de „fertilizare” prin contact cu pietrele subzistă încă în zilele noastre în credințele populare europene. Această devoțiune este, precum am spus, destul de vagă; în cantonul Moutiers (Savoia), populația manifestă „teamă religioasă și respect pios” pentru „Pierra Chevetta” (Piatra Huhurezului), fără a ști în privința ei nimic altceva decît că ocrotește satul și că, în măsura în care va dăinui, nici focul, nici apa nu vor putea să-i atingă (A. Van Gennep, în P. Saintyves, *Corpus dufolklore pr&historique*, II, p. 376). În cantonul Sumene (departamentul Gard), țărani se tem de dolmeni și îi evită (A. Hugues, *ibid.*, p. 390). Femeile din cantonul Annecy-sud spun „Tatăl nostru” și Ave” cînd trec pe Ungă o grămadă de pietre denumite „Mortul”. Dar această teamă se explică prin credința că cineva ar fi îngropat acolo (cf. A. Van Gennep, *ibid.*, p. 317). În aceeași regiune, femeile îngenunchează și fac semnul crucii, arun-cînd o pietricică pe o grămadă care ar acoperi corpul unui pelerin asasinat sau îngropat în urma unei surpări de teren (*ibid.*, p. 332). Un obicei similar se întîlnește în Africa. Hotenții aruncă pietre pe mormîntul demiurgului Heitsi Eibib și populațiile bantu din sud practică același ritual față de demiurgul Unkulunkulu (cf. R. Pettazzoni, *Dio*, I, p. 198, 200). Reiese din aceste câteva exemple că devoțiunea sau teama religioasă față de megaliti este sporadică în Franța și determinată, în majoritatea cazurilor, de alte motive decît magia pietrei (de exemplu, „moarte violentă”). Concepția arhaică a fertilității pietrelor consacrate, dolmeni, menhire, este cu totul diferită. Dar practicile s-au păstrat cam peste tot, pînă în zilele noastre.

77. „Alunecuşul”. — Obiceiul denumit „alunecuşul” este foarte cunoscut: pentru a avea copii, tinerele femei se lăsă să alunece de-a lungul unei pietre consacrate (exemple în *Corpus*, II, p. 347 etc; P. Sebillot, *Lejbktore de France*, I, 1904, p. 335 sq.; A. Lang, *Myth, Ritual and Religion*, I, p. 96 sq.; P. Sartori în *Handwörterbuch des deutsch. Aberglaubens*, s.v. „gleiten”; Leite de Vasconcellos, *Opuscu-los*, voi. VII, Lisboa, 1938, p. 653 sq.). Un alt obicei ritual încă mai răspîndit este „frecarea”: frecarea e practică pentru motive de sănătate, dar o folosesc mai ales femeile sterile. La Decines (Rhône), recent încă, femeile se așezau pe un monolit care se afla pe cîmp în locul numit Pierrefrite. La Saint-Renan (Finister), femeia care dorea să aibă un copil se culca trei nopți de-a rîndul pe o stîncă mare, „Iapă de Piatră” (P. Sebillot, p. 339-340). Tot astfel, tinerele căsătorite veneau aici în primele nopți după căsătorie și își frecău pîntecul de piatră (P. Saintyves, *Corpus*, voi. III, p. 346). Această practică se regăsește în numeroase regiuni (cf. indexul celor trei volume din *Corpus*).

*defolklore* prehistorique, s.v. „friction” etc). în alte părți, de pildă în satul Moedan, din cantonul Pont-Aven, femeile care își frecau pîntecul de piatră erau sigure că vor avea copii de sex masculin [*Corpus*, III, p. 375]. în 1923 încă, tărăncile care veneau la Londra îmbrățișau coloanele catedralei Sfîntul Pavel pentru a avea copii (Mackenzie, *In-fancy of Medicine*, London, 1927, p. 210, după unele informații apărute în ziare).

Trebuie integrat în același ansamblu ritual și obiceiul relatat de P. Sébillot: „Prin 1880, nu departe de Camac, oameni căsătoriți de mai mulți ani și care nu aveau copii au venit, în perioada lunii pline, la un menhir; și-au lepădat hainele și femeia a început să alerge împrejurul pietrei, încercînd să scape de urmărirea soțului; părinții stăteau de pază în apropiere pentru a îndepărta pe profani” [*Lefolklore de France*, IV, 1907, p. 61-62; *Traditions et superstitions de la Haute-Bretagne*, voi. I, p. 150]. Este foarte probabil că aceste procedee erau mult mai utilizate în trecut. Se citează numeroase interdicții din partea clerului și regilor privitoare la cultul pietrelor și mai ales emisia seminală în fața pietrelor, în Evul Mediu (v. Bernard le Pontois, *Le Finistère préhistorique*. Paris, 1929, p. 268). Dar acest ultim rit este mult mai complex și nu poate fi redus — precum cele ale „alune-cușului” sau „frecării” — la credința în posibilitatea de „fertilizare” directă a dolmenului sau menhirului. Este menționat, mai întîi, timpul împreunărilor („în perioada lunii pline”), ceea ce indică urme de cult lunar; apoi împreunarea căsătoriților sau emisia seminală în fața pietrei se explică prin concepția, mai evoluată, a sexualizării regnului mineral, a nașterilor avînd ca origine piatra etc. corespunzînd unor anumite rituri de fecundare prin piatră (V. Eisler, *Kuba-Kybele*, „Phi-lologus”, 1909, p. 118-151; 161-209; cf. C. Hentze, *Muthes et sym-boles lunaires*, Anvers, 1932, p. 34 sq.).

Majoritatea obiceiurilor] — cum spuneam mai sus —! mai păstrează credința că simpla atingere a stîncii sau a pietrei consacrate este suficientă pentru fertilizarea unei femei sterile. în același sat (Carnac) femeile veneau să se așeze pe dolmenul Creuz-Moquem, suflecîndu-și poalele; pentru a împiedica această practică, o cruce a fost înălțată pe stîncă [*Corpus*, III, p. 431]. Există numeroase alte pietre denumite de „dragoste” sau de „căsătorie” ale căror virtuți sînt erotice (cf. indexului primului tom al *Corpusului*, s.v. „Piatră de Dragoste”, „piatră de căsătorie” etc). La Atena, femeile însărcinate se duceau pe colina Nimfelor și alunecau pe stîncă, invocîndu-l pe Apollo pentru ași asigura o naștere ușoară (v. E. S. Hartland, *Primitive Paternity*, I, p. 130). Avem aici un bun exemplu al schimbării semnificației unui rit, piatra de fecundare devenind piatră de naștere. Aceleași credințe în pietre care, doar atinse, determină o naștere ușoară se regăsesc în Portugalia (v. Leite de Vasconcellos, *De terra em terra*, II, Lisboa, p. 205; *Opusculos*, VII, p. 652).



Un număr mare de megaliti ajută umbletul copiilor sau le asigură o sănătate robustă [*Corpus*, III, p. 36, 213 etc; 98, 220, 330). în cantonul Amence se află o „Piatră găurită”; femeile îngenunchează în fața ei și se roagă pentru sănătatea copiilor lor aruncînd o monedă în gaură (v. *Corpus*, II, p. 401). în momentul nașterii, părinții duceau copilul la „piatra găurită” din Fouvent-le-Haut și-l treceau prin gaură. „Era, într-un fel, botezul pietrei destinat să ocrotească copilul de vrăji și să-i aducă noroc” (Perrault Dabot, reprodus în *Corpus*, II, p. 403). în zilele noastre încă, femeile sterile din Pafos trec prin gaura unei pietre (J. G. Frazer, *Adonis, Atts, Osiris*, I, p. 36). Același obicei există în unele regiuni din Anglia (J. G. Frazer, *Balder the beautiful*, II, p. 187). în alte părți, femeile trec doar mîna dreaptă prin deschizătură, pentru că — spun ele — ea este cea care suportă greutatea copilului (*Corpus*, II, p. 403). La Crăciun și la Sînzien (adică la cele două solștiții) se puneau luminări lîngă unele pietre găurite, acestea erau stropite cu untdelemn pe care apoi îl strîngeau și-l foloseau ca leac (*ibid*, II, p. 403).

Biserica a combătut multă vreme aceste obiceiuri (cf. și *Corpus* I, s.v. „condamnări” etc.) Supraviețuirea lor, în ciuda presiunilor ecleziastice și, mai ales, în ciuda unui secol de raționalism antireligios și antisuperstițios, le dovedește o dată în plus forța. Aproape toate celelalte ceremonii referitoare la pietrele consacrate (devoțiune, teamă, prorocire etc.) au dispărut. Nu sa menținut decît ceea ce era esențial: credința în virtutea lor fertilizantă. Astăzi, această credință nu mai este susținută de nici o considerație teoretică, dar ea este justificată de legende recente sau de interpretări clericale (pe stîncă s-a odihnit un sfînt; pe un menhir se află o cruce etc). Totuși, uneori se poate degaja o formulă teoretică intermediară: pietrele, stîncile, menhirele sînt vizitate de zîne și lor li se aduc ofrande (uleiuri, flori etc). Nu însemnează că ar exista un adevărat cult al acestor ființe, dar ai întotdeauna ceva să le ceri.

Cu toate acestea, revoluția religioasă realizată prin aderarea la creștinism a Europei a sfîrșit prin a anula ansamblul teoretic primitiv în care se încadra ceremonialul pietrelor fertilizante. Devoțiunea manifestată de populațiile rurale pînă în Evul Mediu față de tot ce era legat de civilizațiile preistorice (de ceea ce se cheamă „epoca pietrei”), față de monumentele lor funerare, magice sau culturale, față de armele lor de piatră („piatra de trăsnet”) se explică nu numai prin supraviețuirea directă a ideilor religioase care îi însuflețiseră pe înaintașii lor preistorici, ci și prin teama, devoțiunea sau admirația superstițioasă pe care populațiile rurale le manifestau față de aceștia: ei erau judecați după urmele civilizației lor litice. Este adevărat că populațiile rurale considerau — se va vedea mai departe — armele primitive ca niște „pietre de trăsnet” căzute din cer; tot astfel menhirele; *stellae*-ele, dolmenii erau socotite urme ale uriașilor, zînelor, eroilor.

**78. Pietre găurite, „pietre de trăsnet”.** — S-a spus mai sus cum, în cazul pietrelor „fertilizante” și al devoțiunii pentru pietre, „teoria” tradițională care justifică practica fusese înlocuită (sau cel puțin contaminată) de o teorie nouă. Un exemplu izbitor ne este oferit de obiceiul (păstrat în Europa pînă în zilele noastre) de a trece noul născut prin gaura unei pietre (cf. Hanna Rydh, *Symbolism in Mortuary Cera-mics*, p. 110). Fără îndoială, acest rit se raportează la o „renaștere” concepută fie ca o naștere, prin intermediul unui simbol de piatră, a matricei divine, fie ca o renaștere printr-un simbol solar. Popoarele protoistorice din India considerau pietrele găurite ca o emblema a lui *yonî*, iar acțiunea rituală de a trece prin gaură ar implica regenerarea prin intermediul principiului cosmic feminin (cf. Sir John Marshall, *Mohenjo-Daro and the Indus Civilization*, I, p. 62). „Căpițele de piatră” culturale (*ätu-kvarnar*) din preistoria scandinavă ar fi putut avea o funcție similară; Oscar Almgren le atribuie un sens simbolic, vecin cu cel al lui *yonî* [cf. *Nordische Felszeichnungen als religiöse Urkunden*, Frankfurt, a. M., 1934, p. 246]. Dar, în India, aceste *ringstones* sînt înzestrate și cu un simbolism solar. Ele sînt asimilate cu poarta lumii, *loka-dvāra*, prin care sufletul poate de asemenea „trece peste” (să se *salveze-atimucyate*). Gaura pietrei se numește „poarta eliberării” (*mukti-dvāra*) și, în orice caz, această formulă nu poate fi aplicată unei renașteri prin *yonî* (matrice), ci numai unei eliberări din Cosmos și din ciclul karmic, eliberare implicată în simbolismul solar (cf. A. Coomaraswamy, *The Darker Side of the Dawn*, Washington, 1935, p. 17, n. 22). Ne aflăm în prezența unui simbolism care dezvăluie un sens diferit de ritul arhaic al trecerii prin *ringstone*. Tot în India în-tîlnim un alt exemplu al înlocuirii unei teorii vechi prin una nouă: încă în zilele noastre, piatra *śālagrāma* este sacră pentru că trece drept simbol al lui Vișnu și este măritată cu planta *tulasî*, simbolul zeiței Lakșmî. În realitate, ansamblul cultural piatră-plantă este un simbol arhaic al „locului consacrat”, al altarului primitiv și acoperă toată aria indo-mediteraneană (cf. par. 97).

În numeroase regiuni, pietrele meteorice sînt considerate embleme sau semne ale fertilității. Buriții sînt convinși că anumite pietre „căzute din cer” sînt favorabile ploii: astfel că, pe timp de secetă, li se oferă jertfe. În multe alte sate se găsesc pietre asemănătoare de dimensiuni reduse; li se aduc ofrande primăvara, pentru a asigura o bună recoltă (Uno Harva, *Die religiösen Vorstellungen der aUaischen VoUcer*, p. 153). Rezultă de aici că, dacă piatra e înzestrată cu o valoare religioasă, această se datorează originii ei: ea vine dintr-o zonă sacră și fertilă prin excelență. Ea cade din cer o dată cu trăsnetul care aduce ploaia. Toate credințele relative la fertilitatea „pietrelor de ploaie” au la bază originea lor meteorică, sau analogiile presupuse că există între ele și anumite forțe, forme, ființe, care stăpînesc ploaia. La Kota Gadang (Sumatra), de pildă, se află o piatră care prezintă o yagă asemănare cu o pisică. Apropiind acest fapt de rolul jucat de o pisică neagră în anumite rituri destinate a obține ploaia, se poate

închipui că această piatră posedă capacități similare (cf. J. G. Frazer, *The Magic King*, I, p. 308). O analiză riguroasă a nenumăratelor „pietre de ploaie” evidențiază de fiecare dată existența unei „teorii” care explică putința lor de a stăpîni norii: este vorba fie de forma lor, care are o anumită „simpatie” cu norii sau cu trăsnetul, fie de originea lor celestă (ele ar fi căzut din cer), fie de apartenența lor la „strămoși”, sau au fost găsite în apă, sau forma lor amintește pe cea a șerpilor, broaștelor, peștilor sau a oricărei alte embleme acvatică. Niciodată eficiența acestor pietre nu rezidă în ele însele; ele participă la un principiu sau întrupează un simbol, exprimă o „simpatie” cosmică sau revelează o origine celestă. Aceste pietre sînt *semnele* unei alte realități spirituale sau instrumentele unei forțe sacre căreia ele îi sînt doar receptacol.

**79. Meteoriti și betili** — Un exemplu sugestiv privitor la polivalența simbolică a pietrelor ne este oferit de meteoriti. Kaaba de la Mecca și piatra neagră de la Pessinonte, chip aniconic al Marii Mame a frigienilor, Cybele, adusă la Roma în timpul ultimului război punic, sînt meteoriti cei mai iluștri (cf. bibliografia cărții noastre *MetaUrgy, Magic and Alchemy*, p. 3). Caracterul lor sacru se datora, în primul rînd, originii lor cerești. Dar erau în același timp imagini ale Marii Mame, adică ale divinității telurice prin excelență. Este greu de crezut că originea lor uraniană ar fi fost uitată, credințele populare conferind această descendență tuturor instrumentelor preistorice de piatră numite „pietre de trăsnet”. Meteoriti au devenit probabil imagini ale Marii Zeițe pentru că sa crezut că erau urmăriti de trăsnet, simbol al zeului uranian. Dar, pe de altă parte, Kaaba era considerată „Centrul Lumii”. Ea nu era numai centrul pămîntului, dar deasupra ei, în centrul cerului, se găsea „Poarta Cerului”. Evident, căzînd din cer, Kaaba a găurit bolta și prin această gaură se poate efectua comunicarea Pămîntului cu Cerul. Pe aici trece *Axis Mundi*.

Astfel, meteoriti sînt sacri, fie pentru că au căzut din cer, fie pentru că dezvăluie prezența Marii Zeițe, fie pentru că reprezintă „Centrul Lumii”. În toate aceste cazuri, ei sînt *simboluri* sau *embleme*. Caracterul lor sacru presupune o teorie cosmologică o dată cu o concepție precisă a dialecticii hierofanice. „Arabii adoră pietrele”, scria Clement din Alexandria (*Protreptic*, IV, 46). Ca și predecesorii săi monoteiști din Vechiul Testament, apologetul creștin era împins de puritatea și intensitatea experienței sale religioase (întemeiată pe revelația cristologică), să nege orice valoare spirituală vechilor forme de cult. Ținînd seama de tendința structurală a spiritului semitic, aceea de a contopi divinitatea cu suportul material care o reprezintă sau îi manifestă forța (A. Vincent, *La religion des Judeo-araméens d'Égypte*, p. 591), se poate presupune că, pe timpul lui Clement, majoritatea arabilor „adorau” pietrele. Cercetări recente au demonstrat totuși că arabii preislamici venerau anumite pietre numite de grece—latini *baytli*, termen de origine semitică însemnînd „casa Domnului” (v. P. Lammens,

*Le culte des betyles et les processions religieuses dans l'Arabie pre-islamique*). Astfel de pietre sacre n-au fostenerate de altminteri numai în lumea semitică, ci și de populațiile din Africa de Nord, înainte chiar de contactul lor cu cartaginezii (cf. A. Bel, *La religion musulmane en Berberie*, I. Paris, 1938, p. 80). Dar betilii n-au fost niciodată adorați în calitatea lor de *pietre*, ci doar în măsura în care manifestau o *prezență divină*. Ele reprezentau „casa” Domnului, erau semnul lui, emblema și receptacolul forței lui sau martorul neclintit al unui act religios săvârșit în numele lui. Cîteva exemple alese din lumea semitică vor face mai bine înțelese sensul și funcția lor.

În drumul spre Mesopotarnia, Iacov a traversat Haranul. „Ajungînd însă la un loc, a rămas să doarmă acolo, căci asfințise soarele. Și luînd una din pietrele locului acela și punîndu-și-o căpătîi, s-a culcat în locul acela. Și a visat că parcă era o scară, sprijinită pe pămînt, iar cu vîrfu atîngea cerul; iar îngerii lui Dumnezeu se suiau și se pogorau pe ea. Apoi s-a arătat Domnul în capul scării și ia zis: «Eu sînt Domnul, Dumnezeul lui Avraam, tatăl tău, și Dumnezeul lui Isaac. Nu te teme! Pămîntul pe care dormi ți-l voi da ție și urmașilor tăi...» Iacov s-a trezit din somn și a spus: «Domnul e cu adevărat în locul acesta și eu n-am știut!» Apoi, cuprins de spaimă, el reluă: «Cît de înfricoșător este locul acesta! Aceasta nu este alta fără numai casa lui Dumnezeu, aceasta e poarta cerului!» Apoi s-a sculat Iacov dis-de-dimineată, a luat piatra ce și-o pusese căpătîi, a pus-o stîlp și a turnat pe vîrfu ei untdelemn. Iacov a pus locului acela numele Betel...” (*Facerea*, 28, 11-13, 16-19).

**80. Epifanii și simbolisme litice.** — Zimmern a arătat că *Bethel*, „casa Domnului”, este totodată un nume divin și una din denumirile pietrei sacre, a betil-ului (cf. R. Dussaud, *Les origines cananeennes du sacrifice israelite*, ed. 2-a 1941, p. 232). Iacov a adormit pe o piatră, acolo unde Cerul și Pămîntul comunicau; era un „centru” care corespundea „Porții Cerurilor”. Dar Domnul care apare în visul lui Iacov este oare Dumnezeul lui Avraam, cum subliniază textul biblic, sau o divinitate locală, zeul din Bethel, cum gîndea R. Dussaud în 1921 (*op. cit.*, p. 234 sq.; cf. Ieremia, 48, 13: „Și va fi rușinat Moab pentru Chemoș, după cum casa lui Israel a fost rușinată pentru Bethel, nădejdea ei”)? Textele de la Ras Shamra, care sînt documente prețioase asupra vieții religioase a semiților premozaici, arată că El și *Bethel* sînt numele interschimbabile ale aceleiași divinități (cf. R. Dussaud, *Les decouvertes de Ras Shamra*, ed. a 2-a, p. 97, 111). Cu alte cuvînte, pe Dumnezeul strămoșilor săi l-a văzut Iacov în vis, iar nu o divinitate locală. Pentru a consacra locul, el a înălțat un betil, care apoi a fost venerat de autohtoni ca o divinitate distinctă, *Bethel*. Elitele monoteiste, credințioase mesajului lui Moise, au dus îndelungate lupte împotriva acestui „zeu”, și de aceste lupte amintește Ieremia. „Se poate considera demonstrat că în faimoasa relatare a Viziunii lui Iacov... zeul din Bethel nu era încă zeul Bethel. Dar această identificare și această

confuzie s-au putut face destul de repede în mediile populare" (Vin-cent, *op. cit.*, p. 591). Acolo unde Iacov a văzut — conform tradiției — *scara îngerilor și casa lui Dumnezeu*, țărani paleștinieni vedeau pe zeul Bethel (cf. M. Eliade, *Insula lui Euthanasius*, p. 117).

Dar se cuvine să amintim că, oricare ar fi fost divinitatea recunoscută în Bethel de către populațiile autohtone, *piatra* nu reprezenta totuși decît un *semn*, o „casă”, o teofanie. Divinitatea se *manifesta* prin intermediul pietrei, sau — în alte ritualuri — trebuia să fie *martor* și să sanctifice un pact încheiat în vecinătatea ei. Această „mărturie” consta, pentru conștiința populară, în întruparea divinității într-o piatră; iar pentru elite, într-o transfigurare a pietrei prin prezența divină. După ce a încheiat pactul dintre Jahve și poporul său, Iosua „a luat o piatră mare și a pus-o acolo sub stejarul care era lîngă locașul sfînt al Domnului. Apoi a zis Iosua către tot poporul: «Iată, piatra aceasta ne va fi mărturie, căci ea a auzit toate cuvintele Domnului pe care le-a grăit el cu noi astăzi. Să fie dar ca mărturie împotriva voastră în zilele viitoare, ca să nu mințiți înaintea Domnului Dumnezeului vostru!»" (*Cartea lui Iosua Navi*, 24; 26, 27). Dumnezeu este de asemenea „martor” în pietrele ridicate de Laban, cu prilejul pactului său de prietenie cu Iacov (*Facerea*, 31; 44 sq.). Astfel de pietre martori au fost probabil adorate de populațiile cananeene ca manifestări ale divinității.

Lupta elitelor monoteiste mozaice era purtată împotriva confuziei frecvente între *semnul* prezenței divine și *întruparea* divinității într-un receptacol oarecare. „Nu vă veți face idoli, nici chipuri cioplite; nici stîlpi (*masseba*) să nu vă ridicați; nici pietre cu chipuri (*maskit*) cioplite cu dalta să nu vă așezați în pămîntul vostru, ca să vă închinați la ele, că eu sînt Domnul Dumnezeuul vostru" (*Leviticul*, 26; 1). Și în *Numerii* (33, 52), Dumnezeu poruncește lui Moise să distrugă pietrele culturale pe care le va întîlni în Canaan: „Să stricați toate chipurile cele cioplite (*maskitun*) ale lor, toți idoliilor lor cei turnați din argint și toate înălțimile lor să le pustiiți.” Asistăm aici nu la un conflict între credință și idolatrie, ci la o luptă între două teofanii, între două momente ale experienței religioase: de o parte, concepția arhaică, cea care identifica divinitatea cu materia și o adora, oricare ar fi fost forma sau locul apariției divine; de altă parte, o concepție izvorîtă din experiența unei elite, care nu recunoștea prezența divină decît în locurile consacrate (Chivotul, templul etc.) și în anumite rituri mozaice, și se străduia să confirme această prezență în propria conștiință a credinciosului. Ca de obicei, vechile forme și obiecte culturale, după modificarea sensului și valorii lor religioase, au fost adoptate de reforma religioasă. În Chivot, unde se păstrau, conform tradiției, Tablele Legii, fuseseră adăpostite poate, la început, și anumite pietre culturale consacrate prin prezența divină. Reformatorii acceptau, astfel, de obiecte valorizîndu-le într-un sistem religios diferit, acordîndu-le un conținut total diferit (cf., de exemplu, A. Bertholet, *Ueber kultische Motiv-verschiebungen*, p. 7 sq.). Orice reformă se face, în fond, împotriva

unei degradări a experienței originare; confuzia dintre *semn* și *divinitate* se agravase în mediile populare și, tocmai pentru a evita primejdia unor astfel de confuzii, elitele mozaice suprimau *semnele* (pietrele figurative, chipurile cioplite etc.) sau le transformau sensul („Chivotul”). Confuzia, care nu întârzia să reapară sub alte forme, determina alte reforme, adică o nouă proclamare a sensului originar.

**81. Piatra sacră, omphalos, „Centrul Lumii”. —** Piatra pe care adormise Iacov nu era numai „casa Domnului”, ci și locul unde, prin „scara îngerilor” se stabilea comunicarea între Cer și Pământ. Bethel-ul era deci un „Centru al Lumii”, deopotrivă cu Kaaba de la Mecca sau Muntele Sinai și cu toate templele, palatele și „centrelor” consacrate ritual (par. 143 sq.). Calitatea de „scară” unind Cerul și Pământul deriva dintr-o teofanie întâmplată în acel loc: divinitatea, ară-tându-se lui Iacov pe bethel, revela în același timp locul în care ea putea să coboare pe pământ, punctul în care transcendentul putea să se manifeste în immanent. Vom vedea mai departe că astfel de scări, care unesc Cerul și Pământul, nu sînt localizabile cu necesitate într-o geografie concretă, profană; „Centrul Lumii” poate fi consacrat ritual într-o înfinitate de puncte geografice, fără ca autenticitatea vreunuia să dăuneze autenticității celorlalte.

Ne vom mărgini, pentru moment, să amintim cîteva credințe privitoare la *omphalos* („ombilicul”), despre care Pausanias (X, 16, 2) scrie: „Ceea ce locuitorii din Delfi numesc *omphalos* este făcut din piatră albă și socotit ca aflîndu-se în centrul pămîntului, iar Pindar, întruna din odele lui, confirmă această opinie.” Numeroase lucrări au fost publicate pe această temă (cf. bibliografie). E. Rohde și J. H. Harrison consideră că *omphalos-ul* reprezenta originar piatra funerară depusă pe mormînt (Varro, *De Lingua latina*, VII, 17, menționează o tradiție conform căreia *omphalos* ar fi mormîntul șarpelui sacru de la Delfi, Python: *quem Pythonis aiunt tumulum*). W. Roscher, care a consacrat trei din monografiile sale acestei probleme, afirmă că *omphalos-ul* a fost înțeles, încă de la început, ca „centru al pămîntului”. M.P. Nilsson (*Geschichte*, I, p. 189) nu pare satisfăcut de aceste interpretări și consideră cele două concepții, a pietrei funerare și a „centrului pămîntului”, ca recente și substituie unei credințe mai „primitive”.

În realitate, ambele interpretări sînt „primitive” și nu se exclud una pe alta. Considerat ca punct de interferență al lumii morților, al lumii celor vii și al lumii zeilor, un mormînt poate fi totodată un „centru”, un „*omphalos* al Pămîntului”. La romani, de pildă, *mundus-ul* reprezenta locul de comunicare între cele trei domenii; „cînd *mundus-ul* e deschis, deschisă este și poarta triștilor zei ai Infernului”, scrie Varro (cit. de Macrobiu, *Siaturum*, I, 16, 18). Evident, *mundus* nu este un mormînt, dar simbolismul său ne permite să înțelegem mai bine funcția asemănătoare îndeplinită de *omphalos*: eventualele sale origini funerare nu contrazic calitatea sa de „centru”. Locul în care se putea

face comunicarea cu lumea morților și cu cea a zeilor subterani era consacrat ca o trăsătură de unire între diferitele planuri cosmice, și numai într-un „centru” se putea afla un asemenea loc (polivalența simbolică a lui *omphalos* va fi studiată în ansamblul său propriu, o dată cu analiza teoriei și funcției rituale a consacrării „centrelor”, par. 145). Suprapunându-se vechiului cult htonian de la Delfi, Apollo își anexează *omphalos*-ul și privilegiile lui. Urmărit de Erinii, Oreste e purificat de Apollo lângă *omphalos*, lângă locul sacru prin excelență, în „centrul” unde cele trei zone cosmice comunicau, în „buricul” care, prin simbolismul său, asigura o nouă naștere și o conștiință reintegrată. Multivalența „pietrei centrale” este și mai bine păstrată în tradițiile celtice. Lia Făil, „piatra din Făil” (numele este obscur, Făil -Irlanda?), începe să cînte în momentul în care cel care e demn de-a fi rege se așază pe ea; în ordalii, acuzatul care se urcă pe ea devine alb, dacă e nevinovat; în prezența unei femei sortită să rămînă sterilă, piatra emite sînge; iar dacă femeia va fi mamă, piatra emite lapte (cf. G. Dumézil, *Juptter, Mars, Quirirws*, p. 228-229). Lia Făil este o teo-fanie a divinității solului, singura care își recunoaște stăpînul (regele Irlandei), singura care dirijează distribuirea fertilității și garantează ordaliile. Există, bineînțeles, și variante falice, tardive, ale acestor *om-phaloi* celtici (cf. bibliografie): fertilitatea reprezintă, prin excelență, un atribut al „centrului” și emblemele sale sînt adesea sexuale. Valorizarea religioasă (și implicit politică) a „centrului” de către celti e atestată prin nume ca *medinemetum*, *mediolanum* (cf. Cezar, VI, 13, *media regia*), păstrate pînă astăzi în toponimia franceză (P. Saintyves, *Corpus*, II, p. 328, cu bibliografie). Ținînd seama de ceea ce dezvăluie Lia Făil și de cîteva tradiții păstrate în Franța, sîntem în drept să identificăm aceste „centre” cu pietrele omfalice. În satul Amancy (cantonul Roche), de pildă, există (mărturie certă a „centrului”) o *Piatră a Mijlocului Lumii* (P. Saintyves *Corpus*, II, p. 327). La *Pierra Chevetta* (cantonul Mou-tiers) nu a fost niciodată acoperită de inundații (*ibid.*, II, p. 376), ceea ce reprezintă o vagă supraviețuire a „centrului”, pe care potopul nu la putut înghiți (par. 143).

**82. Semne și forme.** — în orice tradiție, *omphalos* este o piatră consacrată printr-o prezență supraomenească sau printr-un simbolism oarecare. Asemenea betililor, *massebei* sau megalitilor preistorici, *om-phalos*-ul dă mărturie despre ceva și, din această mărturie, își trage el valoarea și funcția în cult. Fie că *ocrotesc* morții (ca megalitiile neolitice, de pildă), fie că devin lăcașul provizoriu al sufletelor morților (ca la mulți „primitivi”), fie că atestă un pact încheiat între om și Dumnezeu sau între om și om (la semiți), fie că își primesc caracterul sacru din forma sau originea lor uraniană (meteoriti etc), fie, în sfîrșit, că reprezintă teofanii sau puncte de intersecție ale zonelor cosmice, ori imagini ale „centrului”, pietrele își trag întotdeauna valoarea culturală de la prezența divină care le-a transfigurat, de la forțele extraomenești (sufletele morților) care sînt întrupate în ele, sau de la simbolismul

(erotic, cosmologic, religios, politic) care le-a încadrat. Pietrele culturale sînt *semne* și exprimă întotdeauna o realitate transcendentă. De la simpla hierofanie elementară reprezentată de anumite pietre și anumite stînci — care *uimesc* spiritul uman prin soliditatea, durata și măreția lor — pînă la simbolismul omfalic sau meteoric, pietrele culturale nu încetează să *semnifice* ceva care îl depășește pe om.

Evident, aceste „semnificații” se transformă, se înlocuiesc, uneori se degradează sau se întăresc. Ele nu ar putea fi analizate doar în cîteva pagini. E suficient să spunem că există forme ale cultului pietrelor care prezintă caracterelor unei regresii în infantilism, altele care, în urma noilor experiențe religioase sau prin faptul că se integrează în alte sisteme cosmologice, suferă transformări atît de radicale încît devin aproape de nerecunoscut. *Istoria* modifică, transformă, degradează sau, prin intervenția vreunei puternice personalități religioase, transfigurează orice teofanie. Vom vedea mai departe sensul modificărilor pricinuite de *istorie* în domeniul morfologiei religioase. Să amintim deocamdată un exemplu al „transfigurării” pietrei: cazul cîtorva zei greci.

„Dacă urcăm încă și mai departe în timp, scrie Pausaniās (VII, 22, 4), vedem cîm toți grecii acordă onoruri divine nu unor statui, ci unor pietre nelucrate (*argoi tithoi*).” Personajul Hermes este precedat de o lungă și confuză preistorie: pietrele, așezate pe marginea drumurilor spre a le „ocroti” și a le menține, se numeau *hermai*; doar mai tîrziu, o coloană ihtyphalică, purtînd un cap de bărbat, un *hermes*, a trecut drept chipul zeului. Astfel, înainte de a deveni în religie și în mitologia posthimerică „persoana”, pe care o știm, Hermes a fost mai întîi o teofanie de piatră (cf. P. Raingeard, *Hermes psychagogue* p. 348 sq.) Aceste *hermai* semnificau o prezență, intrupau o forță, ocroteau și fecundau totodată. Antropomorfizarea lui Hermes este rezultatul acțiunii corosive a imaginației elenice și a tendinței pe care au avut-o, de foarte timpuriu, oamenii de a personifica din ce în ce mai mult divinitățile și forțele sacre. Asistăm, astfel, cu adevărat, la o evoluție, dar la o evoluție care nu implică niciodată o „purificare” și o „îmbogățire” a divinității, ci care doar modifică *formula* prin care omul își exprima la început experiența religioasă și concepția despre divinitate. Grecul a figurat în feluri diferite, de-a lungul timpului, experiențele și concepțiile sale. Orizonturile spiritului său îndrăzneț, plastic și fecund se lărgeau și, în aceste noi decoruri, în care își pierdeau eficiența, vechile teofanii își pierdeau totodată și sensul. *Hermai* nu manifestau o prezență divină decît unei conștiințe care primea revelația sacrului în chip nemijlocit, în orice gest creator, în orice „formă”, sau „semn”. El, Hermes, s-a detașat de materie; chipul său a devenit uman, teofania sa a devenit mit.

Teofania Ateinei prezintă aceeași evoluție de la *semn* la *persoană*: oricare i-ar fi originea, *paUadiūm*-ul manifesta în timpurile preistorice forța nemijlocită a zeiței (cf. Denysé de Lasseur, *Les deesses armees*. Paris, 1919, p. 139 sq). Apollo Agyieus nu era, la început, decît o



coloană de piatră (M. W. de Visser, p. 65 sq.). La Gimnaziul din Me-gara se găsea o mică piatră piramidală denumită Apollo Karinos; la Malea, Apollo Lithesios se înălța alături de o piatră și de curînd să interpretat acest epitet al zeului prin *lithos* (Solders, în „Archiv f. Religionswissenschaft”, 1935, p. 142, sq.), etimologie pe care M. P. Nils-son (*Ceschichte*, I, p. 189) o socotește nici mai mult nici mai puțin satisfăcătoare decît cele care au precedat-o. Sigur este, în orice caz, că nici un alt zeu grec, nici chiar Hermes, nu era înconjurat de atîtea „pietre” ca Apollo. Dar, așa cum Hermes nu „este” piatra, Apollo nu se ivește nici el din piatră; *hermai* subliniau doar singurătatea drumurilor, noaptea înfricoșătoare, ocrotirea călătorului, a casei, a cîm-purilor. Și pentru că și-a anexat vechile locuri de cult, Apollo a pus stăpînire și pe semnele lor distinctive, pietre, *omphaloi*, altare, majoritatea lor dedicate la început Marii Zeițe. Aceasta nu vrea însă să spună că o teofanie apolloniană, bazată pe pietre, n-ar fi existat atunci cînd zeul nu primise încă figura sa clasică: pentru conștiința religioasă arhaică, piatra brută evoca prezența divină mai sigur decît o făceau, pentru contemporanii lui, statuile lui Praxitele.

## BIBLIOGRAFIE

Despre pietrele funerare preistorice și despre megaliti: R. Heine —Geldern. *Die MegaUthen Sudostasiens und ihre Bedeutung fur die Klärung d. Megalithen-frage in Europa und Polynesien* („Anthropos”, XXIII, 1928, p. 276-315; autorul încearcă să explice originea și funcția megalitilor potrivit credințelor încă vii la populațiile din Asia de Sud-Est: „fixarea” sufletelor defuncților în piatră); W. J. Perry, *MegaUthic Culture of Indonesia* (Manchester, 1918); A. Riesenfeld, *The MegaUthic Culture o/Melanesia* (Leiden, 1950); Cari Clemen, *Urgeschicht-ttche Retigion*, voi. I (Bonn, 1932), p. 95 sq. (stadiul problemelor, bibliografie critică); R. Petazzoni, *La religione primitiva in Sardegna* (Piacenza, 1912), p. 185 sq.; (megalitii și dolmenii în Africa mediteraneană și atlantică); W. Koppers, *Monumente to the Dead of the Bhils and other Primitive Tribes in Central India. A contribution to the study of the megalith-problem* (Annah Lateranensi”, voi. VI, 1942, p. 117-206); Emile Metzger *Les sepultures chez les Pregermaines et les Cermains des âges de la pierre et de bronze* (Paris, 1933, oferă o bună bibliografie și indicații sumare cu privire la răspîndirea megalitilor); G. Wilke, Ko-sinna și Bosch Gimpera sînt de părere că locul de origine al arhitecturii megalitice ar putea fi plasat în peninsula iberică, de unde ea s-ar fi răspîndit în întreaga Europă: cf. Hugo Obermaier, Antonio Garcia y Bellido, *El hombre prehistórico y tos origines de la humanidad* (ed. a II-a, Madrid, 1941), p. 171 sq; un bun repertoriu fotografic în Paulino Montez, *Histâria da arquitetura primitiva em PortugaL Monumentos dolmenicos* (Lisboa, 1942); repertoriu, descriere și bibliografie în Octobon, *Statues-menhirs, steles gravees, daltes scul-ptees* (extras din „Revue anthropologique”. 1931, p. 291-579). P. Laviosa

Zambottl susține originea egipteană a arhitecturii megalitice: v. *Origini e dif-fusione della civiltă* (Milano, 1947), p. 238 sq.

Cf. Dr. J. Imbelloni, *La premiere chaxne isoglossernantique oceeano-americaine. Les noms des haches lithiques*. Festschrift W. Schmidt, Wien, 1928, p. 324-335.)

Despre rolul jucat de pietrele preistorice (megaliti, dolmeni, menhire, „pietre de fulger” etc.) în credințele populare, cf. P. Saintyves, *Corpus du Folklore préhistorique en France et dans les colonies francaises*, Paris, t. I, 1934, t. II, 1934, t. III, 1936 (vastă anchetă înglobînd aproape toată documentarea accesibilă pînă la data publicării, bogate bibliografii regionale); Salomon Rei-näch, *Les monuments de pierres brute dans le langage et les croyances popu-laires* (în: *Cultes, mythes, religions*, voi. III, 1908, p. 366 sq.).

Despre pietrele cultuale la „primitivi”, cf. lucrările lui J. G. Frazer, L. Le-vy-Bruhl, B. Nyberg, E. S. Hartland, W. Koppers, citate în text, și, de asemenea, F. Dahlen, *The Palians, a HUI Tribe of the Palmi Hitts (South India)* în „*Anthropos*”, III, 1908, p. 19-31 (spec. p. 28: „Mayândi, zeul palienilor și al pubenilor, este reprezentat de regulă printr-o piatră, de preferință una căreia natura i-a dat o formă ciudată”-).\* M. Leenhardt, *Notes d'ethnologie neoca-ledoniennne* (Paris, 1930), p. 243-245.

Despre piatră ca protectoare, fetiș și amuletă, Rafael Karsten, *The CivUisation of South American Indians* (London, 1926), p. 362 sq.; B. Nyberg, *Kind und Erde* (Helsinki, 1931), p. 65 sq., 141 sq.

Despre mitul uriașilor de piatră, cf. Robert Lehmann-Nitsche, *EXn Mythen-thema aus Feuerland und Nord-Amerika*. „*Anthropos*”, 1938, voi. 33, p. 267-273).

Despre mitul cu privire la „petra genitrix” (care se regăsește din Asia Mică pînă în Extremul Orient), cf. A. v. Löwis of Menar, *Nord-kaukasische Steinge-burtssagen* („*Archiv f. Religionswiss.*”, XIII, 1910, p. 509-524); Max Semper, *Rassen und ReUgionen im alten Vorderasien* (Heidelberg, 1930), p. 179-186; G. Dumezil, *Legendes sur les Nartes* (Paris, 1930), p. 75-77; W. Schmidt, *Grundlinien einer Vergleichung der ReUgionen und Mythologien der austro-nesischen Votker* (Wien, 1910), par. 408 sq.; W. J. Perry, *The Chiildren of the Sun* (ed. a Ha, London 1926), p. 255 sq.; R. W. Williamson, *The Social and Politico! Systems of Central Polynesia* (Cambridge, 1924) I, p. 48, 57, 382, II, p. 304; W. F. Jackson Knight, *Cumaeen Cates* (Oxford, 1936), p. 9 sq.; John Layard, *Stone Men of Malekula* (London, 1942), *passim*. Despre relațiile dintre pietre și fecunditate (ploaie) la anumite triburi din America de Sud, C. Hentze, *Mythes et symboles lunaires* (Anvers, 1932), p. 32-33, 35 etc.

Despre fecundație prin pietrele găurite, de adăugat la lucrările citate în text: S. Seligmann, *Der oOse Blick* (Berlin, 1910), voi. II, p. 27; J. Déchelette,

\* în text, în limba engleză. — *Nota red.*

*Mannuel d'archeologie prehistorique, celtique et gallo-romaine*, voi. I (Paris, 1906), p. 520 sq.; H. Wagenvoort, în „Studi e Materiali di Storia delle Religioni”, XIV, p. 55.

Despre pietrele „di concezione o di gravidanza”, în credințele populare italiene, cf. G. Bellucci, *Il feticismo primitivo* (Perugia, 1907), p. 36, 92 sq.; id., *CU omuleți* (Perugia, 1908), p. 19.

Despre „pietrele de ploaie”, J. G. Frazer, *The Magic King*, I, p. 304-307; *The Fœdore in the Old Testament*, II, p. 58 sq.; R. Eisler, *Kuba-Kybele* („Philo-logus”, voi. 68, 1909), p. 42, n. 222; H. Wagenwoort, „Studi e Materiali”, XIV, p. 53. notă; G. A. Wainwright, *The Sky-Religion in Egypt* (Cambridge, 1938), p. 76; G. F. Kunz, *The Magic of Jewels and Charms* (Philadelphia-London, 1915), p. 5 sq., 34; J. W. Perry, *Children of the Sun*, p. 392.

Despre mitul apei care țîșnește din stîncă, cf. P. Santyves *E&sais defolk-lore biblique* (Paris, 1923), p. 139 sq.

Despre „pietrele-martori” în Noua-Caledonie, M. Leenhardt, *op. cit.*, p. 30-31; la vechii antimerina, A. Van Gennep, *Tabou et totemisme à Madagascar*, p. 186.

Despre originea lapidației, vezi R. Penttazzoni, *La grave moral* („Studi e Materiali di Storia delle Religioni”, I, 1925, p. 1 sq.).

Despre meteoriti, cf. Mircea Eliade, *MetaUwgy Magic and Alchemy*, (Paris, 1938, „Cahiers de Zalmoxis” I), p. 3; id., *Forgérons et alchimistes*, (Paris, 1956), p. 17 sq.

Despre multivalența simbolică și cultuală a pietrei, Alfred Bertholet, *Ueber kulOsche Motwverschiebungen* („Sitz. Preuss Akademie Wiss. Phil-Hist. Klasse”, 1938, voi. 18, p. 164-184), p. 164-169.

Despre pietrele cultuale în India: G. Opert, *Der Sălagrāma Stein* („Zeit-schrift f. Ethnoioogie”, voi. 34, 1902, p. 131-137); W. Kirfel, *Vom Stetnkult in Indien* („Studien zur Geschichte u. Kultur des nahen u. fernen Osten, Paul Kahle. Zum 60 Geburtstag”, Leiden 1935, p. 163-172); în Japonia: Y. Deguchi, *On the traces of stones worship in Japan* („Journal of the Anthropological Society of Tokyo”, voi. 24, nr. 271, oct. 1908); în Peru: P. Minnaert, *Le culte des pierres au Perou* („Bulletin de la Societe des Americanistes de Belgique”, august 1930).

Despre betili, masseba și pietre cultuale la semiti: G. Beer, *Steinverehnmg bei den Israeliten* (1921); Roberston Smith, *The ReUigion of the Semites* (ed. a III-a, London, 1927), p. 200 sq.; 568 sq.; P. Lagrange, *Etudes sur ies religions semitiques* (ed. a II-a, Paris, 1905), p. 194 sq.; P. Lammens, *Le culte des be-tyles et ies processions reUgieuses dans l'Arabie preislamique* („Bulletin de l'Institut d'Archeologie Orientale”, Cairo, t. XVII); E. Dhorme, *La religion des He-breux nomades* (Bruxelles, 1937) p. 159-168; R. Dussaud, *Les origines cananeennes du sacrifice israelile*, (ed. a II-a, 1941), p. 222 sq.

Despre zeul Bethel și divinitatea iul Bethel, cf. O. Elssfeldt, *Der Gott Bethel*, („Archiv f. Religionswiss.”, t.28, 1930, p. 1 sq.); A. Vicent, *La religion des Ju-deo-arameens d'Elephantine* (Paris, 1937) p. 562 sq.

Despre pietrele de cult în Grecia: F. W. Hasluck, *Stone Culls and Vene-rated Stones in the Graeco-Twksisch Area*, („Annual of the British School at Athens”, voi. XXI); De Visser, *Die nichtmenschengestaltigen Götter der Griechen*, (Leiden, 1903), p. 55 sq.; E. Maas, *HeWge Sieine* („Rhein Museum”, voi. 78, 1929, p. 1 sq.); P. Raingeard, *Hermes psychagogue* (Paris, 1935), p. 344 sq.; Martin P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, I (München, 1941), p. 187 (cu bogate referințe bibliografice); despre cultele frigieni, Ch. Picard, *Ephese et Claros*, p. 474.

Despre pietrele cultuale la celti și germani: d'Arbois de Jubainville, *Le culte des menhirs dans le monde celtique* („Revue Celtique”, XXVII, p. 313 sq.); Jan de Vries, *Alt-Germanische Religionsgeschichte*, voi. II (Berlin, 1937), p. 100.

Despre *omphalos*: E. Rohde, *Psyche* (trad. fr.), p. 109 sq.; Jane Harrison, *Themis* (ed. a II-a, Cambridge, 1927), p. 396 sq.; A. B. Cook, *Zeus*, II (Cambridge, 1925), p. 169 sq.; W. Roscher, *Omphalos*, („Abh. Kon. Sächs. Gesell. Wiss.-Phil.Hist. Klasse”, voi. XXIX, 9, 1913); *id.*, *Nene Omphalosstudien* (ibid., voi. XXXI, 1, 1915); *id.*, *Der Omphalosgedanke bei verschiedenen Völkern*, („Sitz.-Berichte Konig. Sächs. Gesell. Wiss., Leipzig, LXXX, 2, 1918); R. Me-ringer, *Omphalos, Nabel Nebel* („Wörter und Sachen”, V, 1913, p. 43-91); *id.*, *Zu Roschers Omphalos* (ibid., VI, 1914); W. Deonna, „Revue des Etudes Grecques”, 1915, p. 444-45, 1917, p. 358, n. 10 etc.; Ch. Picard, *Ephese et Claros* (Paris, 1922), p. 110, n. 5, p. 551, n. 7; F. Robert, *Thymele*, (Paris, 1939), p. 278-283. Despre ipotezele lui P. Perdrizet (*Omphalos-ul* delfic ar fi un aport cretan) și Homolle (influențe egiptene), vezi Ch. Picard, *op. cit.*, p. 464, n. 4; cf., de asemenea, G. Steindorff, *The So-called Omphalos of Napate* („Journal of Egyptian Archeology”, 24, 1938, p. 147-156). Indicații și bibliografie despre *omphalos* la celti, G. Dumezil, *Jupiter, Mars, Quirinus* (Paris, 1941), p. 229, n. 2-3.

Vezi, de asemenea, bibliografia capitolului „Spațiul sacru...”.

## CAPITOLUL VII

### PĂMÎNTUL, FEMEIA ȘI FECUNDITATEA

**83. Glia Mamă.** — „Geea, slăvită, născu mai întâi asemenea sieși/ Cerul cu stele-mpînzit, de jur împrejur s-o cuprindă,/ Zeilor celor ferice în veci lăcaș să le fie.”\* (Hesiod, *Theogonia*, v.126 sq.)\* Perechea aceasta primordială a zămislit familia nenumărată a zeilor, ciclopilor și a celorlalte fapte mitice (Cottos, Briareu, Gyges, „côpii plini de orgoliu”, fiecare avînd o sută de brațe și cincizeci de capete). Nunta între Cer și Pămînt este cea dintîi hierogamie; zeii se vor grăbi s-o repete, iar oamenii. La rîndul lor, o vor imita cu aceeași sacră gravitate cu care imită orice gest împlinit în timpurile aurorale.

Geea sau Ge s-a bucurat de un cult destul de răspîndit în Grecia, dar, cu timpul, i s-au substituit alte zeități ale Pămîntului. Etimologia pare a indica elementul teluric sub forma lui cea mai imediată (cf. skr. *go*, „pămînt, loc”; zend. *gava*, got. *gawi*, *gauja*, „provincie”). Ho-mer abia o menționează: o divinitate htoniană — aparținînd prin excelență substratului preelenic — și-ar găsi cu greu loc în Olimpul lui. Dar unul din imnurile homerice îi este închinat: „Voi cînta Pămîntul, mamă universală cu temeinice așezări, străbună venerabilă care hrănește pe solul său tot ce există... Tie ți se cade să dai viață muritorilor și să le-o iei. Fericit acela pe care tu îl cinstești cu bunăvoința ta! Pentru el țarina vieții e grea de rod; pe cîmpuri turmele sale prosperă și casa lui se umple de bogății” (*A la terre*, I, sq., trad. Jean Humbert).

Eschil de asemenea o glorifică, deoarece ea „singură zămislește toate fapturile, le hrănește, apoi primește din nou germele fecund” (*Choephores*, v. 127-128). Vom vedea curînd cît de adevărată și arhaică este această formulă a lui Eschil. Să mai amintim un străvechi imn, pe care, după spusele lui Pausanias (X, 12,10), îl cîntau Peleia-dele din Dodona: „Zeus a fost, este și va fi, o Mare Zeus; cu ajutorul tău Pămîntul ne dă roadele sale. Pe bună dreptate îl numim mama noastră.”

Au ajuns pînă la noi un număr considerabil de credințe, mituri și ritualuri în legătură cu pămîntul, cu divinitățile lui, cu „Marea-Mamă”. Alcătuind, într-un anumit sens, înseși temelile Cosmosului,

\* Trad. rom. Dumitru T. Burtea, Editura Univers, București, 1973. — *Nota rect*

pămîntul e înzestrat cu multivalență religioasă. A fost adorat pentru că „exista”, pentru că se arăta și arăta, pentru că dădea, purta rod, primea. Dacă am urmări istoria unei singure religii, am izbuti poate să circumscriem cu destulă precizie funcția și desfășurarea credințelor legate de epifaniile telurice. Dar preocupîndu-ne exclusiv de morfologia religioasă, lucrul e cu neputință: avem de-a face — și aici, ca în toate celelalte capitole — cu gesturi, credințe și teorii care aparțin unor cicluri de civilizație diferite, ale căror vârste și structuri sînt diferite. Să încercăm totuși să vedem care sînt liniile capitale ale acestui ansamblu de fapte, pe care indicele marilor monografii le distribuie sub rubricile: „pămînt”, Mama Glia, divinități ale pămîntului, duhuri telurice etc.

**84. Cuplul primordial Cer-Pămînt.** — Perechea divină Cer-Pămînt, pe care o evoca Hesiod, este unul din laitmotivele mitologiei universale, în multe mitologii în care Cerul joacă sau a jucat rolul divinității supreme, Pămîntul e reprezentat ca însoțitoarea lui și, cum am văzut (par. 12 sq.), în viața religioasă primitivă Cerul se întâlnește aproape pretutindeni. Să amintim cîteva exemple. Populația maori numește Cerul Răngi și Pămîntul, Papa; la început, asemenea lui Uranos și Geei, erau contopiți într-o strînsă îmbrățișare. Copiii născuți din această nesfîrșită împreunare — Tumata-nenga, Tane-mahuta și alții — și care, însetați de lumină, bijbîiau în întuneric, s-au hotărît să-și despartă părinții. Astfel, într-o bună zi, au tăiat tendoanele care legau Cerul de Pămînt, și-au împins tatăl tot mai sus, pînă ce Răngi a fost azvîrlit în aer și lumina își făcu apariția în lume.<sup>1</sup>

Motivul cosmogonic al cuplului primordial Cer-Pămînt este prezent în toate civilizațiile oceanice, din Indonezia pînă în Micronezia (K. Numazawa, *Die Wetttanfänge*, p. 138, sq., 305, sq.). îl regăsim în Borneo, în Minahassa din insulele Celebes septentrionale (unde Luminuut, zeita pămîntului, este divinitatea principală; cf. R. Pettazzoni, *Dio*, I, p. 130), la populația toradja din Celebes centrale (Hai și I-ndora) și în nenumărate alte insule ale Indoneziei etc. Uneori reîntîlnim motivul despărțirii brutale a Cerului de Pămînt: în Tahiti, de pildă, se crede că această operație a fost făcută de o plantă care, crescînd, a înălțat Cerul (A. H. Krappe, *Genese des mythes*, p. 79). Motivul este, de altfel, foarte răspîndit și în alte zone de civilizație (cf. A. H. Krappe, p. 78-79; K. Numazawa, p. 317 sq.). Cuplul primordial Cer-Pămînt îl regăsim și în Africa; de pildă Nzambi și Nzambi-Mpungu ai tribului bawili din

Ne amintim că în mitul hesiodic, de asemenea, Cronos își emasculează tatăl, dar din cu totul alte motive: aici Uranos zămislea în neștire fături monstruoase, pe care apoi le ținea ascunse în trupul Geei. A. Lang a crezut că poate explica mitul grec prin mitul maori. Dar, pe cînd acesta din urmă e pur și simplu un mit cosmogonic care explică depărtarea care există între Cer și Pămînt, mitul uranian nu-și găsește explicația decît dacă se ține seama de ansamblul ritual indoeuropean al suveranității, așa cum a arătat G. Dumezil, *Owanos-Varuna*, Paris, 1934.

Gabon (R. Pettazzoni, p. 210, 212), Olorum și Oduna („neagra”) la populația yoruba (*ib.*, p. 246), cuplul divin la populațiile ewe, akwapim (*ib.*, p. 241 etc). La o populație agricolă din Africa australă, kumama, nunta dintre Cer și Pământ e înțeleasă în chip de fecunditate cosmică, la fel ca în cînturile Peleiadelor de la Dodona: „Pământul este mama noastră. Cerul este tatăl nostru. Cerul face roditor Pământul prin ploaie, Pământul produce cerealele și iarba” (cit. A. H. Krappe, p. 78). Formulă care, vom vedea, ar putea rezuma o bună parte a credințelor agricole. Cuplul divin apare de asemenea în mitologiile celor două Americi: în California meridională, Cerul este numit Tukinit și Pământul, Tamaiovit (R. Pettazzoni, p. 279), la triburile navaho îl întâlnim pe Yadiłqil hastqin („Cerul bărbat”) și soția sa, Nihosdzan esdza („Pământul femeie”, *ibid.*, p. 282); la populațiile pawni, în America septentrională (p. 284); la sioux, la huroni (unul din principalele triburi ale irochezilor; p. 291, 315); la hopi, la zuñi din Antile etc, ne întâlnim cu același binom cosmic, în mitologiile Orientului clasic el joacă un rol cosmogonic la fel de important. „Regina țărilor” (zeița de la Arina) și soțul ei U sau Im, zeul furtunii, la hititi (G. Furlani, *La religione degli Hittiti* Bologna, 1936, p. 18, 35); zeița Pământului și zeul Cerului la chiriezi; Izanagi și Izanami la japonezi (K. Numazawa, p. 93 sq.) etc. La popoarele germanice, Frigg, soția lui Tyr, și mai tîrziu a lui Odhin, este o zeiță de structură telurică. Numai o întâmplare de ordin gramatical (cuvîntul „cer” fiind de genul feminin) a făcut ca la egipteni Cerul să fie înfățișat printr-o zeiță, Nut, iar Pământul, printr-un zeu, Geb.

**85. Structura hierofaniilor telurice.** — Exemplele ar putea fi ușor multiplicăte, dar fără nici un folos. Listele cuplurilor cosmogonice nu ne-ar putea revela nici structura divinităților telurice, nici valoarea lor religioasă. În mitul cosmogonic, Pământul joacă un rol pasiv, chiar dacă e primordial, înainte de orice afabulație mitică referitoare la pământ, acesta a existat și *prezența* lui a fost valorizată religios. Pentru o conștiință religioasă „primitivă”, Pământul este un dat imediat; întinderea, soliditatea, varietatea reliefului și a vegetației pe care o sustine alcătuiesc o unitate cosmică, vie și activă. Cea dinții valorizare religioasă a Pământului a fost „indistinctă”; adică nu localizează în stratul teluric propriu-zis, ci contopea într-o singură unitate toate hierofaniile care se împliniseră în mediul cosmic înconjurător — pământ, pietre, arbori, ape, umbre etc. Intuiția primară a Pământului ca „formă” religioasă poate fi redusă la formula: „Cosmos-receptacol al forțelor sacre difuze”. Dacă în valorizările religioase, magice sau mitice ale Apelor se găsesc implicate ideile de germe, latențe și regenerare, intuiția primară a Pământului nu înfățișează ca fiind *temelia* tuturor manifestărilor. Tot ce *este* pe pământ este *laolaltă*, alcătuind o mare unitate.

Structura cosmică a acestor intuiții primare aproape că ne interzice să identificăm în ele elementul teluric. Mediul înconjurător fiind intuit ca o unitate, anevoie am putea distinge în aceste intuiții primare ceea ce aparține pământului propriu-zis și ceea ce este numai

*manifestat* prin el: munți, păduri, ape, vegetație. Un singur lucru se poate afirma cu certitudine privitor la aceste intuiții primare (a căror structură religioasă e inutil să o demonstrăm încă o dată): faptul că ele se manifestă *ca forme*, că revelează realități, că s-au impus cu necesitate, „izbind” conștiința omului. Pămîntul, cu tot ce susține și înglobează, a fost de la început un izvor nesecat de *existențe*, care se revelau omului în chip nemijlocit.

Istoria credințelor despre originea copiilor ne dovedește că structura cosmică a hierofaniei pămîntului a precedat structura lui telurică, limitată (care nu s-a impus definitiv decît o dată cu apariția agriculturii), înainte de a fi înțeles cauzele fiziologice ale zămislirii, oamenii socoteau că maternitatea se datora inserțiunii directe a copilului în pîntecul femeii. Dar a ști dacă ceea ce pătrunde în pîntecul femeii este deja un fœtus — care pînă atunci și-ar fi trăit viața prenatală în peșteri, scobituri, puturi, arbori etc. — sau este, pur și simplu, un germen ori „sufletul strămoșului” etc., sînt chestiuni care nu prezintă nici un interes pentru capitolul de față. Ceea ce este primar, este ideea că pruncii nu sînt concepuți de tată, ci pătrund în pîntecul matern — într-un stadiu mai mult sau mai puțin evoluat al dezvoltării lor — în urma unui contact între femeie și un obiect sau un animal din mediul cosmic înconjurător.

Deși problema aceasta aparține mai curînd etnologiei decît istoriei religiilor, am amînit-o aici pentru precizările pe care le poate aduce subiectului nostru. Omul nu intervine în creație. Părintele nu e tată al copiilor săi decît în sens social, nicidecum în sensul biologic al cuvîntului. Oamenii nu sînt legați între ei decît prin mame, și această legătură e destul de precară. Dar ei sînt legați într-un chip infinit mai strîns decît poate concepe o mentalitate modernă, profană cu mediul cosmic înconjurător. Ei sînt, în sensul concret și nu alegoric al cuvîntului, „oamenii locului”. Au fost aduși de animale acvatice (pești, broaște, crocodili, lebede etc), au crescut în stînci, în prăpăstii sau peșteri înainte de-a fi proiectați, printr-o magică atingere, în pîntecul matern; și-au început existența prenatală în ape, în cristale, în pietre, în arbori; au trăit — sub o formă preumană, obscură, ca „suflete” ale unor „copii strămoși” — într-una din zonele cosmice cele mai apropiate. Astfel, pentru a menționa doar cîteva exemple, armenii cred că pămîntul este „pîntecul matern de unde au ieșit oamenii” (A. Dieterich, *Mutter Erde*, p. 14). Peruvienii cred că descind din munți și din pietre (B. Nyberg, *Kind und Erde* p. 62). Alte popoare localizează obîrșia copiilor în peșteri, crăpături, izvoare etc. Astăzi încă mai dăinuie în Europa credința că pruncii „vin” din bălți, izvoare, riuri, arbori etc. (Dieterich, p. 19 sq.). Semnificativ în aceste superstiții este faptul că structura cosmică a Pămîntului poate fi identificată în întreg mediul înconjurător, în microcosmos, iar nu numai în regiunea telurică pro-priu-zisă. „Pămîntul” înseamnă aici tot ceea ce este în preajma omului, tot „locul” — cu munții, apele și vegetația lui.



## PĂMÎNTUL. FEMEIA ȘI FECUNDITATEA

199

Tatăl uman nu face decît să *legitimeze* asemenea copii printr-un ritual care posedă toate caracteristicile adopțiunii. Ei aparțin, în primul rînd, „locului”, adică microcosmosului înconjurător. Mama n-a făcut decît să-i primească; ea i-a „cules” și, cel mult, le-a desăvîrșit forma umană. Este, așadar, lesne de înțeles că sentimentul de solidaritate cu microcosmosul înconjurător, cu „locul”, a fost un sentiment pentru omul care se găsea în acest stadiu al evoluției lui mentale — sau, mai precis, care închipuia în felul acesta viața omenească. Într-un anumit sens se poate spune că *omul nu era încă născut*, că nu avea încă o conștiință a apartenenței lui totale la specia biologică pe care o reprezintă. În acest stadiu, viața lui putea fi considerată, mai degrabă, ca o fază prenatală; omul continua să participe, nemijlocit, la o viață alta decît a lui, la o viață „cosmico-maternă”. Avea, am spune noi, o experiență „ontofilogenetică” obscură și fragmentată; el se simțea descinzînd din două și chiar trei „matrice” deodată.

Nu e greu de înțeles că o asemenea experiență fundamentală a implicat pentru om o seamă de atitudini specifice față de Cosmos și de semenii lui. Precaritatea paternității umane era compensată de solidaritatea ce exista între om și anumite forțe sau substanțe cosmice protectoare. Dar, pe de altă parte, această solidaritate cu „locul” nu putea promova în om sentimentul că *este un creator în ordine biologică*. Tatăl, legitimîndu-și copiii ieșiți dintr-un mediu cosmic oarecare sau din „sufletele strămoșilor”, nu avea în fond copii, ci doar noi membri în familia lui, noi unelte pentru munca și apărarea lui. Legătura cel unea de progenitura sa era, în orice caz, *per proximi*. Viața sa biologică sfîrșea o dată cu el, fără putință de a se continua prin alte ființe, cum va fi cazul în interpretarea pe care, mai tîrziu, indô-euro-penii o vor da sentimentului de continuitate familială, interpretare întemeiată pe un dublu fapt: descendența biologică directă (părinții creează trupul, „substanța” copilului) și descendența ancestrală indirectă (sufletele strămoșilor întrupîndu-se în noii-născuți; cf. K. A. Eckardt, *Irdische Unsterblichkeit, passim*).

„Pămîntul” deci, în cele dintîi experiențe religioase sau intuiții mitice, era „tot locul” care îl înconjură pe om. O seamă de cuvinte care desemnează „Pămîntul” au etimologii care se explică prin impresii spațiale — „loc”, „larg”, „provincie” (cf. *prthivi*, „cea largă”) sau impresii senzoriale primare, „ferm”, „ceea ce stă”, „negru” etc. Valorizarea religioasă a pămîntului din punct de vedere strict teluric nu a putut avea loc decît mai tîrziu: în ciclul pastoral și mai ales agricol, ca să folosim limbajul etnologiei. Pînă atunci, ceea ce s-ar putea numi „divinități ale pămîntului” erau mai degrabă *divinități ale locului*, în sensul de mediu cosmic înconjurător.

**86. Maternitate htoniană.** — Una din primele teofanii ale pămîntului ca atare, în calitate de strat teluric și adîncime htoniană, a fost „maternitatea” lui, neistovita lui capacitate de rodire. Înainte de a fi considerat ca o zeiță-mamă, ca o divinitate a fertilității, pămîntul sa

impus direct ca Mamă, *TeUus Mater*. Evoluția ulterioară a cultelor agrare, deslușind cu o precizie tot mai accentuată figura unei Mari Zeițe a vegetației și recoltei, a sfârșit prin a șterge urmele Mamei-Glia. În Grecia, lui Ge i s-a substituit Demeter. Totuși, resturi din străvechiul cult al Gliei-Mamă străbat în documentele arhaice și etnografice. Un profet indian, Smohalla, din tribul umatilla, interzicea discipolilor săi să sape pământul, căci — spunea el — „e un păcat să rănești sau să tai, să sfîșii sau să zgîrii pe mama noastră a tuturor prin munci agricole”. Și își justifica astfel atitudinea anti-agricolă: „îmi cereți să ar glia? Trebuie oare să iau un cuțit și să-l împlînt în sînul mamei mele? îmi cereți să sap și să scot pietrele? M-aș duce oare s-o schilodesc ca să ajung la oasele ei? îmi cereți să tai iarba și finul și să le vînd și să mă îmbogățesc, ca albi? Dar cum aș îndrăzni să tai părul mamei mele?” (James Mooney, *The Ghost-Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890*, Washington, 1896, p. 72).

Această devoțiune mistică pentru Mama telurică nu este un fapt izolat. Membrii unui trib dravidian primitiv din India centrală, baiga, practică agricultura migratorie, mulțumindu-se să semene numai în cenușa rămasă după incendierea unor anumite porțiuni ale junglei. Și ei își dau toată această osteneală pentru că privesc ca un păcat să „sfîșie cu plugul sînul mamei-pământ”. (J. G. Frazer, *Adonis*, [tr.fr.](#) p. 67). Popoarele altaice cred, de asemenea, că este un mare păcat să se smulgă ierburi deoarece Pământul suferă întocmai ca un om căruia i s-ar smulge părul sau barba. Votiacii, care obișnuiesc să-și țină ofrandele într-o groapă, se feresc să repete această operație toamna, pentru că în acel moment al anului pământul doarme. Ceremișii cred că adesea pământul e bolnav, și atunci se feresc să se așeze pe el. Dovezile despre persistența unor asemenea credințe în legătură cu Mama-Glia, la popoarele neagrare, sau numai sporadic agrare, ar putea fi multiplicat (cf. B. Nyberg, *Kind und Erde*, p. 63 sq.). Religia pământului, chiar dacă nu e cea mai veche religie umană, așa cum consideră mulți savanți, este una din cele care mor greu. Odată consolidată în structurile agricole, trec peste ea milenii fără să o schimbe. Uneori, continuitatea din preistorie pînă în zilele noastre este neîntreruptă. „Prăjitura morților”, de pildă, (în românește: *coliva*) era cunoscută, sub același nume, în antichitatea greacă, ce o primise ea însăși moștenire de la civilizațiile preistorice preeleneice. Alte exemple de continuitate în cadrul aceluiași ansamblu constituit de religiile telurice agrare vor fi amintite mai jos.

A. Dieterich a publicat în 1905 o carte, *Mutter Erde, ein Versuch über Volksreligion* (Leipzig-Berlin, ed. a 3-a, 1925), amplificată și completată de E. Fehrle), care a devenit în scurt timp o lucrare clasică. Emil Goldmann [*Cartam levare*, 1914) și alții după el, iar acum în urmă, M. P. Nilsson [*Geschichte*, I, p. 427 sq.), au adus tot soiul de obiecții teoriei lui A. Dieterich, dar n-au reușit s-o invalideze în totalitatea ei.

A. Dieterich își începe studiul amintind trei obiceiuri practicate în antichitate — așezarea copilului nou-născut pe pământ, înhumarea pruncilor (spre deosebire de arderea adulților), așezarea direct pe pământ a bolnavilor și muribunzilor — pentru a reconstitui profilul arhaicei zeițe-pământ, a „Gliei-Mamă-a-toate” (*pammeter Ge*), pe care o menționează Eschil (*Prometeu*, 88), a Geei cîntată de Hesiod. în jurul acestor trei practici arhaice s-a aglomerat un număr impresionant de documente și au avut loc controverse, despre care însă nu putem aminti nimic aici. Să încercăm să vedem ce ne spun faptele înseși și în ce ansamblu religios se încadrează.

**87. Descendență telurică.** - Sfîntul Augustin (*de Civit Dei*, IV, 11) menționează, după Varro, numele unei divinități latine, Levana, care ridică copiii de pe pământ: *levat de terra*. A. Dieterich amintește, în legătură cu aceasta, obiceiul încă practicat în Abruzzi de a pune copilul, imediat după ce a fost îmbăiat și înfășat, direct pe pământ (*op. cit* p. 7). Același ritual se practică la scandinavi, germani, parși, japonezi etc. Copilul este ridicat de tată (*de terra to Uere*), ceea ce semnifică recunoașterea lui (Nyberg, *Kind und Erde*, p. 31). Acest rit a fost interpretat de A. Dieterich ca un mod de a închina copilul pământului, lui Tellus Mater, adevărata lui mamă. E. Goldmann obiectează că faptul de a așeza copilul (sau bolnavul, sau muribundul) direct pe pământ nu implică neapărat descendența telurică a acestuia, nici consacrarea Gliei-Mamă, ci urmărirea doar luarea de contact cu forța magică a pământului. Alții (H. J. Rose de ex., în *Primitive Culture in Italy*, p. 133) sînt de părere că ritul avea drept scop dobîndirea de către prunc a unui suflet de la Tellus Mater.

Este evident că avem de-a face aici cu interpretări diferite, numai aparent contradictorii, ale unei aceleiași concepții primordiale: »aceea a pământului considerat ca izvor de forță, de „suflet”, de fecunditate, aceea a Gliei-Mamă. Nașterea pe pământ (*humi positio*) este un obicei foarte frecvent la multe popoare; la gurionii din Caucaz, ca și în unele regiuni din China, femeile, îndată ce sînt apucate de durerile facerii, se așază pe jos ca să nască de-a dreptul pe pământ (E. Samter, *Ge-burt*, p. 5 sq.); femeile maori din Noua Zeelandă nasc pe malul unui pîrîu, în tufișuri; în multe triburi africane este obiceiul ca femeile să nască în pădure, așezate pe pământ (izvoare la Nyberg, p. 131); același ritual se întîlnește în Australia, în nordul Indiei, la aborigenii din nordul Americii, în Paraguay, în Brazilia (Ploss, Bartels, *Das Weib*, II, p. 36 sq.). La greci și la romani, observă E. Samter (p. 6), obiceiul dispăruse în timpurile istorice, dar existența lui în trecutul îndepărtat nu poate fi pusă la îndoială; unele statui de zeițe ale nașterii (Eileithya, Damia, Auxeia) sînt înfățișate îngenunchiate, exact în poziția femeii care naște pe pământ (a se vedea și Momolina Marconi, *Riflessi mediterranei neUa. piu antica religione laziale* p. 254 sq.). în Evul Mediu german, la japonezi,

în anumite comunități evreiești, în Caucaz (Nyberg, p. 133), în Ungaria, la români (de ex. *Nerej*, II p. 266), la scandinavi, în Islanda etc. se întâlnește același ritual. În limba egipteană, expresia „a se așeza pe pământ” era folosită, în textele demotice, pentru cuvântul „naștere, a naște” (B. Nyberg, p. 134).

Fără îndoială, sensul primar al acestui ritual atât de universal era maternitatea pământului. Am văzut că în multe locuri se credea că pruncii sânt aduși din puturi, din apă, stînci, arbori etc; e de la sine înțeles că, în unele părți, copiii erau socotiți ca „veniți din pământ” (cf. A. Dieterich, p. 14 sq.; mitul omului făcut din pământ la australieni etc. B. Nyberg, p. 61). Copilul din flori era numit *Terrae Jilius*. Când mordvii doresc să adopte un copil îl așează într-o groapă din grădină în care se crede că sălășluiește zeița ocrotitoare, Mama-Glia (B. Nyberg, p. 137). Aceasta înseamnă că, pentru a fi adoptat, copilul trebuie să se nască din nou; și aceasta se realizează, nu mimând nașterea pe genunchii mamei adoptive (ca la romani, de pildă), ci plăsând copilul în sânul adevăratei lui mame. Glia.

Este firesc ca, ulterior, acest sens al descendentei telurice să fi fost înlocuit cu o idee mai generoasă, anume că pământul este protectorul copiilor, că este izvorul oricărei forțe și că lui (adică duhului matern care-l locuiește) i se consacră noii-născuți. Astfel se explică frecvența leagănului htonic: sugarii sînt lăsați să doarmă sau să se odihnească în gropi, în contact direct cu pământul sau cu stratul de cenușă, ori de paie și frunze pe care mama l-a așternut în fundul gropii. Leagănul htonic este cunoscut atât în societățile primitive (la australieni și unele populații turco-altaice), cît și în civilizațiile superioare (în imperiul incașilor, de pildă; cf. B. Nyberg, p. 160). Copiii părăsiți nu sînt uciși, ci, de pildă, la greci, lăsați pe jos, pe pământ. Mama-Glia le va purta de grijă; ea va hotărî dacă ei trebuie să moară sau să supraviețuiască (cf. M. Delcourt, *Stârititâs mystârieuses*, p. 64).

Un copil „expus”, abandonat bunului plac al elementelor cosmice — ape, vînt, pământ — este întotdeauna ca o sfidare zvîrlită destinului, încredințat pământului sau apelor, copilul, avînd de acum înaintea statut social de orfan, riscă să moară, dar are de asemenea sorti să dobîndească o altă condiție decât cea umană. Ocrotit de elementele cosmice, copilul părăsit ajunge de cele mai multe ori erou, rege sau sfânt. Biografia sa legendară nu face astfel decât să imite mitul zeilor părăsiți îndată după naștere. Să ne amintim că Zeus, Poseidon, Dio-nysos, Attis și alți nenumărați zei au împărtășit și ei soarta lui Perseu, a lui Ion, a Atalantei, a lui Amfion, Zethos, Oedip, Romulus și Remus etc. Moise a fost și el abandonat apelor, ca și eroul maori Massi, care a fost aruncat în Ocean, ca eroul din Kalevala, Vainämöinen, care „plutea pe întunecatele valuri”. Drama copilului părăsit e răscumpărata de măreția mitică a „orfanului”, a copilului primordial, în absoluta și invulnerabila lui singurătate cosmică, în unicitatea lui. Apariția unui asemenea „copil” coincide cu un moment auroral: crearea Cosmosului, crearea unei noi lumi, o nouă epocă istorică  
[*Jam redit et*

*Virgo* \*...), o „viață nouă” la orice nivel al realității (cf. M. Eliade, *Comentarii la legenda Meșterului Manole*, p. 54). Copilul abandonat Ma-mei-Glia, salvat și crescut de ea, nu mai poate împărtăși destinul obișnuit al oamenilor, căci el repetă momentul cosmologic al începuturilor și crește în mijlocul elementelor, iar nu în mijlocul familiei. De aceea eroii și sfinții se recrutează dintre copiii părăsiți: prin simplul fapt de al fi ocrotit și scăpat de la moarte, Mama-Glia (sau Mamele-Ape) l-a sortit unui destin mareț, inaccesibil muritorilor de rînd.

**88. Regenerare.** — Un ritual care se explică prin aceeași credință în Mama-Glie este îngroparea cadavrelor copiilor. Oamenii maturi sînt arși, dar copiii sînt îngropați pentru ca ei să se întoarcă astfel la sînul mamei telurice și să poată renaște mai tîrziu. *Terra clauditur infans*\*\* (Juvenal, XV, 139). Legile lui Mănu impun înhumarea copiilor sub doi ani și interzic incinerarea lor. Huronii din America de Nord îngroapă sub un drum copiii morți, pentru ca aceștia să poată să se nască din nou, furișîndu-se în pîntecul femeilor care trec pe acolo (A. Die-térich, p. 22). La andamani, copiii mici sînt îngropați sub vatră, în colibă (P. Schebesta, *Les pygmees*, p. 142). Trebuie, de asemenea, amintită îngroparea „sub formă de embrion”, practică frecvent la multe popoare și asupra căreia vom reveni cînd vom examina mitologia morții (van der Leeuw, *Dos sogennante Hockerbegräbnis*). Se dă cadavrului o formă embrionară, pentru ca Mama-Glia să-l poată naște din nou, în unele locuri se aduc ca ofrande Zeitei telurice copii îngropați de vii; astfel, în Groenlanda se îngroapă pruncul dacă tatăl e grav bolnav; în Suedia, doi copii au fost îngropați de vii în timpul unei epidemii de ciumă; la mayași asemenea sacrificii se aduceau atunci cînd bîntuia seceta (B. Nyberg, p. 181 sq.).

La fel cum e pus copilul pe pămînt îndată după naștere, pentru ca adevărata lui mamă să-l recunoască și să-i asigure ocrotire divină, tot așa se așază pe pămînt oamenii maturi și copiii — dacă nu sînt îngropați — în caz de boală. Ritul echivalează cu o nouă naștere. Îngroparea simbolică, parțială sau totală, în pămînt are valoarea magico-religioasă a scufundării în apă, botezul (par. 64). Prin aceasta bolnavul e regenerat: se naște din nou. Pentru el aceasta nu este o simplă luare de contact cu forțele pămîntului, ci o regenerare totală. Operația este eficientă și cînd e vorba de șters o culpă gravă sau de vindecat o maladie spirituală (ea prezentînd, pentru colectivitate, aceeași primejdie ca o crimă sau o boală fiziologică). Cel ce a păcătuit este introdus într-un butoi sau într-o groapă săpată în pămînt, iar cînd iese de

\* *Jam redit et Virgo, redeunt Saturniaregna* (Și decum se-ntoarce Fecioara, și se-ntoarce domnia lui Saturn), Virgiliu, *Bucolicele*, IV, 6. *Virgo* este alt nume al zeiței Astreei, care locuia cîndva pe pămînt, dar l-a părăsit din cauza fărâdelegilor săvîrșite de oameni și s-a transformat în Constelația Fecioarei. Ea ar urma, așadar, să revină o dată cu întoarcerea veacului de aur. — *Nota red.*

\*\* [sau cînd] pe-un copil l-înghite brazda negrului pămînt (trad. rom. Petre Stați, *Satirici și epigramaști latini*, ELU, București, 1967). — *Nota red.*

acolo „s-a născut a doua oară din sânul mamei lui” (J. G. Frazer, *Folklore in the Old Testament*, II p. 33). De aceea, la scandinavi, se crede că o vrăjitoare poate fi salvată de la osînda veșnică dacă e îngropată de vie și se seamănă grăunțe deasupra ei, apoi se strînge recolta astfel obținută (A. Dieterich, p. 28 sq.; B. Nyberg, p. 150). Același lucru se crede și în legătură cu copiii grav bolnavi; dacă ar putea fi îngropați, semănate grăunțe deasupra care să aibă timp să încolțească și să crească, acești copii s-ar putea vindeca. Se înțelege ușor sensul acestei credințe: omul (vrăjitorul sau bolnavul) are astfel sorti să se nască din nou o dată cu vegetația.

Un alt rit înrudit constă din trecerea copilului bolnav printr-o crăpătură a pămîntului, printr-o stîncă găurită sau scorbură unui copac (B. Nyberg, p. 144 sq.). Avem de-a face aici cu o credință mai complexă: pe de-o parte, scopul este transferarea „bolii” copilului într-un obiect oarecare (copac, stîncă, pămînt); pe de altă parte, se imită actul nașterii (trecerea prin orificiu). Este chiar probabil că elemente ale cultului solar (roata - soarele) și-au adus contribuția la acest rit — cel puțin în unele locuri (ca India, de pildă, cf. par. 78). Dar ideea fundamentală este aceea a vindecării printr-o nouă naștere — și am văzut că majoritatea credințelor populațiilor agricole stabilesc o legătură foarte strînsă între această nouă naștere și luarea de contact cu Mama-Glie. Doar așa se poate explica o serie întreagă de credințe și obiceiuri privitoare la purificări și la folosirea pămîntului ca sursă terapeutică. Pămîntul este, într-adevăr, imbibat de forță, așa cum crede Goldmann, dar această forță o datorează posibilității sale de rodire, maternității sale.

Am văzut că popoarele care obișnuiesc să-și ardă morții își îngroapă totuși pruncii, în nădejdea că miezul pămîntului le va dărui o viață nouă. La populația maori, cuvîntul *whenna* înseamnă „pămînt” și „placentă” (A. Dieterich, p. 13 n. 13). De altfel, chiar îngroparea morților mături — sau a cenușii lor, la popoarele care practică incinerarea — se face cu același scop. „Du-te în pămînt, el e mama ta!” spune *Rg Veda* X, 18, 10. „Pe tine, care ești pămînt, te așez în pămînt!” stă scris în *Atharva Veda*, XVIII, 4, 48. „Pămîntul este o mamă; sînt fiu al Pămîntului, tatăl meu este Parjanya... Născuți din tine, muritorii se întorc în tine...” (Ath. Vedot., XII, I, 11; 14). În momentul îngropării cenușii și a oaselor incinerate, se adaugă acestora semînte și se împrăstie totul pe un cîmp atunci arat, spunîndu-se: „Savitri îți răspîndește carnea în sânul mamei noastre, Pămîntul” [*Sâtapaṭha Brah.*, XIII, 8, 2). Dar aceste credințe hinduse nu sînt întotdeauna atît de simple, pe cît par în textele mai sus citate. Ideea întoarcerii în Ma-ma-Glie a fost completată de una ulterioară: aceea a reintegrării omului în întregul Cosmos, o *restituito ad integro* a facultăților psihice și a organelor în antropocosmosul original (de ex., „răsuflarea ta se duce spre vînt, urechea ta, i.e. auzul, spre punctele cardinale, oasele tale se întorc în Pămînt”, *Aitareya Brahmana*, II, 6, 13 etc).

Această credință că morții locuiesc sub pămînt pînă în momentul în care vor reveni la lumina zilei într-o nouă existență explică identificarea

târîmului morților cu locul de unde vin copiii; mexicanii, de pildă, cred că își trag originea dintr-un loc numit Chicomoztoc, locul celor șapte grote (K. Th. Preuss, in „Arch. Relig. Wiss.”, VII, 234). Fie pentru că morții erau considerați cunoscători ai viitorului, fie pentru că pămîntul, datorită reabsorbției periodice a tuturor fapturilor vii, era considerat ca dispunând de o putere oraculară — cîteva oracole arhaice din Grecia se aflau lângă crăpături sau grote telurice. Știm că astfel de oracole htoniene au fost la Olimpia și Delfi, iar Pausanias (VII, 25, 13) menționează un orăcol la Aigai, în Ahaia, unde preoteșele lui Ge prevesteau viitorul pe marginea unei crăpături. În sfîrșit, nu mai e nevoie să amintim numărul imens de „incubațiuni” care se dobîndeau dormind pe pămînt (L. Deubner, *De incubatione, passim*).

**89. Homo-Humus.** — Din toate credințele sumar trecute în revistă pînă acum, rezultă că Pămîntul este Mamă, adică născătoare de forme vii pe care le scoate din propria substanță. Pămîntul e „viu” pentru că e, în primul rînd, fertil. Tot ce iese din pămînt e înzestrat cu viață și tot ce se reîntoarce în el redobîndește viață. Binomul *ho-mo-humus* nu trebuie înțeles în sensul că omul ar fi pămînt pentru că este muritor, ci în alt sens și anume: omul a putut fi viu pentru că venea din pămînt, pentru că sa născut din — și se întoarce în — Terra Mater. Solmsen a explicat odinioară (cf. A. Dieterich p. 77) *ma-teries* prin *mater*; chiar dacă această etimologie nu este cea adevărată (sensul primordial al cuvîntului „materie” pare să fi fost „inima lemnului”), ea poate fi reținută dinăuntrul unui *Weltanschauung* mitico-religios: „materia” are destinul unei mame, fiind neconținut zămislitoare. Ceea ce noi numim viață și moarte sînt doar două momente diferite din destinul total al Gliei-Mamă: viața nu este decît desprinderea din pîntecul Pămîntului, iar moartea se reduce la o reîntoarcere „acasă”. Dorința, atît de frecventă, de-a fi îngropat în pămîntul patriei nu este decît o formă profană a autohtonismului mistic, adică nevoia de a reveni în propria casă. Inscriptiile funerare din timpul imperiului roman pun în lumină bucuria de a fi îngropat în solul patriei; *hic natus hic situs est* (CIL, V, 5595); *hic situs est patriae* (VIII, 2885); *hic quo natus fuerat optans erat illo reverii\** (V, 1703) etc. Precum, altele nu ascund mîhnirea de a nu fi avut această consolare: *altera contexit te Uis dedit altera nasci\*\** (XIII, 6429) etc. (cf. exemple în A. Brelich, *Aspetti deUa morte*, p. 36, 37). În sfîrșit, trădătorii nu erau îngropați, pentru că, după explicația lui Filostrat, ei erau nevrednici „să fie sfințiți de pămînt” (cit. J. E. Harrison, *Prolegomena*, p. 599).

Apa e purtătoare de germen; pămîntul poartă de asemenea germen, dar, în pămînt, totul reușește repede să poarte rod. Latențele

\* născut aici, aici a fost înmormîntat; acesta este ținutul patriei mele; acesta dorește să se întoarcă în locul în care se născuse. — *Nota red.*  
\*\* pe unele le-a acoperit pămîntul, pe altele le-a lăsat să se nască. — *Afota red.*

și germenii rămân uneori timp de mai multe cicluri în Ape, înainte de a ajunge să se manifeste; pământul, se poate spune, nu cunoaște odihna; destinul lui e să zămislească neconținut, să dea formă și viață celor ce se întorc în el inerti și sterpi. Apele sînt la începutul și la sfîrșitul oricărui eveniment cosmic; pământul este la începutul și la sfîrșitul oricărei vieți. Orice manifestare se realizează *deasupra* Apelor și se reintegrează în haosul primordial printr-un cataclism istoric (potopul) sau cosmic (*mahāpralaua*). Orice manifestare vitală are loc datorită fecundității pământului; orice formă naște din el, vie, și se întoarce în el atunci cînd partea de viață care ia fost hărăzită s-a epuizat: se întoarce, ca să renască; dar înainte de asta, ca să se odihnească, să se purifice, să se regenereze. Apele *preced* orice creație și orice formă; *Pământul produce forme vii*. În timp ce destinul mitic al Apelor este să deschidă și să închidă cicluri cosmice sau eonice, care se întind de-a lungul a miliarde de ani, destinul Pământului este de-a fi obîrșia și sfîrșitul oricărei forme biologice sau care aparține istoriei locale („oamenii locului”). Timpul — care e somnolent, ca să spunem așa, cînd e vorba de Ape — este vioi și neobosit atunci cînd pământul zămislește.

Formele vii apar și dispar cu o fulgerătoare repeziciune. Dar nici o dispariție nu e decisivă; moartea formelor vii nefiind decît un mod — latent și provizoriu — de existență; forma vie, ca tip, ca specie, nu dispare niciodată în răgazul îngăduit pământului de către Ape.

**90. Solidaritate cosmo-biologică.** — Din clipa în care o formă s-a desprins din Ape, orice legătură organică nemijlocită între ea și ele e ruptă; între preformal și formă este un hiatus. Această ruptură nu are loc cînd este vorba de forme zămislite de Pămînt și din Pămînt; acestea rămîn solide cu matricea lor, din care, de altfel, s-au desprins numai provizoriu și în care se vor întoarce ca să se odihnească, să se fortifice și, la urmă, să reapară la lumină. De aceea între pămînt și formele organice zămislite de el există o legătură magică de simpatie. Toate împreună alcătuiesc un sistem. Firele nevăzute care leagă vegetația, regnul animal și umanitatea dintr-o anumită regiune de pămîntul care le-a zămislit le susține și le nutrește pe toate, au fost țesute de *viața* care pulsează atît în Mămă cît și în creaturile ei. Solidaritatea care există între teluric de-o parte, vegetal, animal și uman de alta, se datorează *vieții* care e aceeași în toate. Unitatea lor e de ordin biologic. Și cînd vreunul din modurile acestei vieți este pîngărit sau sterilizat printr-o crimă împotriva vieții, atunci toate celelalte moduri sînt atinse în virtutea solidarității lor organice.

O crimă este o nelegiuire care poate avea urmări foarte grave la toate nivelurile vieții, prin simplul fapt că sîngele vărsat „otrăvește” pămîntul. Calamitatea se manifestă prin sterilitatea care lovește deopotrivă ogorul, animalele și omenirea. În prologul tragediei antice *Oedip Rege* (15 sq.), preotul deplînge nenorocirile abătute asupra Tebei: „Cetatea pierе în germenii roditori ai pămîntului, în turmele de boi care



pasc, în nașterile femeilor care toate sfîrșesc fără rod (urmez traducerea Măriei Delcourt, *Stârititās mystârieuses*, p. 17, pentru motivele expuse de autoare în nota 1). Dimpotrivă, un rege înțelept, o domnie întemeiată pe dreptate asigură fertilitatea pămîntului, a vitelor și a femeilor. Ulise mărturisește Penelopei (*Odiseea*, XIX, 109 sq.) că re-numele lui este acela al unui rege bun, și de aceea pămîntul rodește, arborii se încovoale sub povara fructelor, oile fată după datină, iar peștii mișună în mare. Hesiod formulează astfel această concepție țărănească a armoniei și fertilității antropocosmice: „însă cetatea acelor ce dau hotăriri cu dreptate/ la băștinași ori străini și nu se abat de la lege,/ îmbelșugată sporește, poporul din ea înflorește/ Pașnic pămîntu-i hrănește, iar Zeus atotvăzătorul/ Nu va stîrni împotriva-i războiul cel plin de primejdii./ Foamea nu fi-va tovarăș celor ce judecă-n cinste/ Nici vreun necaz (...) / Hrana le-o dă cu prisos pămîntul, stejarul din munte./ Poartă pe ramură ghinda, în scorbură mierea cea dulce./ Oile calcă greoaie, împovărate de lînă./ Soațele lor zămislesc copii leiți cu părinții./ Cresc necurmat în putere și huzuresc, pe corăbii/Nu se avîntă, căci glia al vieții izvor le dă roade” (*Munci și zile* v. 225-237)\*.

**91. Glia și femeia.** — Solidaritatea recunoscută între fecunditatea gliei și fecunditatea femeii constituie una din trăsăturile de seamă ale societăților agricole. Foarte multă vreme grecii și romanii au asimilat glia și matricea, actul generator și munca agricolă. Această asimilare o reîntîlnim, de altfel, în multe civilizații și ea a dat naștere unui număr considerabil de credințe și rituri. Eschil, de pildă, mărturisește că Oedip „a îndrăznit să însămînteze brazda sacră în care se formase și să sădească în ea o tulpină însîngerată” (*Cei șapte contra Tebei*, 750 sq.). în Sofocle abundă aluziile la : „brazdele părintești” (*Oedip-Rege*, 12, 10), la „plugar, stăpîn al unui ogor îndepărtat, pe care nu-l vizitează decît o dată, la vremea semănatului” (Deianira, vorbind de Heracles, *Trachiniennes*, 30 sq.). A. Dieterich, care adaugă acestor texte clasice nenumărate alte referințe (p. 47, n. 1 și 2; cf. V. Pisani, *La donna e la terra*, p. 248 sq.), urmărește frecvența motivului *arat-amat* la poezii latini (p. 78 și 79). Dar, cum era de așteptat, asimilarea femeii cu brazda arată și a actului generator cu munca agricolă este o intuiție arhaică larg răspîndită. Trebuie să distingem, în această sinteză mitico-rituală, mai multe elemente: identificarea femeii cu pămîntul arabil; identificarea falusului cu plugul, identificarea muncii agricole cu actul generator.

Trebuie totuși să spunem că deși Mama-Glia și reprezentanta sa umană, femeia, au un rol preponderent în acest ansamblu ritual, rolul lor nu mai este exclusiv. Este loc aici nu doar pentru femeie sau pămînt, ci și pentru bărbat și zeu. Fertilitatea e precedată de o hierogamie.

\* Trad. rom. Dumitru T. Burtea, *ed. cit.* — *Nota red.*

Un vechi farmec anglo-saxon împotriiva sterilității ogoarelor oglindește de minune nădejile pe care societățile agrare le pun în hierogamie: „Salut, Glie, mamă a oamenilor, fii fertilă în îmbrățișarea zeului și umple-te de roade pentru folosul omului” (cit. A. H. Krappe, *EXudes de mythologie et defolklore germaniques*, Paris, 1928, p. 62). La Eleusis, inițiatul pronunța arhaica formulă agricolă: „Fă să plouă! — să porți rod!”, privind mai întâi cerul, apoi pământul. Este foarte probabil că aceasta hierogamie între Cer și Pământ a fost modelul primordial atât al fecundității ogoarelor, cât și al nunții umane. Un text din *Atharvā Veda* (XIV, 2, 71), de ex., aseamănă mirele și mireasa cu Cerul și Pământul.

**92. Femeia și agricultura.** — Agricultura, se presupune, a fost o descoperire feminină. Bărbatul, ocupat să urmărească vînatul sau să-și ducă turmele la păscut, era mai toată vremea absent. Femeia, dimpotrivă, cu spiritul ei de observație, limitat dar ager, a avut prilejul să observe fenomenele naturale de însămîntare și germinare și să încerce în chip artificial repetarea lor. Pe de altă parte, fiind solidară cu celelalte centre de fecunditate cosmică — Pământul, Luna — femeia a dobîndit și ea prestigiul de a putea influența fertilitatea și de a o putea distribui. Astfel se explică rolul preponderent jucat de femeie la începuturile agriculturii — cu deosebire în vremea cînd această tehnică era încă apanajul femeilor —, rol pe care continuă să-l joace în unele civilizații (v. U. Pestalozza, *L'aratro e la donna*, p. 324 sq.). Astfel, în Uganda, o femeie sterilă e considerată primejdioasă pentru grădina și bărbatul ei poate cere divorțul invocînd doar acest motiv de ordin economic (R. Briffault, *The Mothers*, III, p. 55). întîlnim aceeași credință privitoare la primejdia pe care o poate prezenta sterilitatea feminină pentru agricultură și la tribul bantu, din India (L. Lévy-Bruhl, *L'expérience mystique*, p. 254). în Nicobar se spune că recolta va fi mai abundentă dacă însămîntările au fost făcute de o femeie gravidă (Temple, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, IX, p. 362). în sudul Italiei se crede că tot ce face o femeie gravidă are sorti de izbîndă, că tot ce seamănă ea va crește asemenea fătului (G. Fi-namore, *Tradizioni popolari abruzzesi*, p. 59). în Borneo, „femeile joacă rolul principal în ceremoniile și muncile legate de cultura paddyului. La bărbați nu se face apel decît pentru a deșteleni terenul și a ajuta la cîteva operațiuni finale. Femeile sînt acelea care aleg și păstrează semințele... Se pare că se presimte în ele o afinitate naturală cu grăunțele, despre care ele spun că sînt în stare gravidă. Uneori, femeile vin să petreacă noaptea în cîmpurile de paddy, la vremea în-coltirii. Scopul lor e, probabil, de a spori propria lor fertilitate sau aceea a paddy-ului; dar sînt foarte reticente în această privință” (Hose și Mac Dougal, *Pagan Tribes of Borneo*, I, p. 111, trad. L. Lévy-Bruhl, *L'expérience mystique*, p. 254).

Indienii de pe Orenoc lăsau femeilor sarcina de a semăna porumbul și sădi rădăcinile: căci „așa cum femeile știau să zămislească și

să aducă copii pe lume, tot așa grăunțele și rădăcinile pe care le sădeau purtau roade mult mai bogate decât dacă ar fi fost plantate de mîna bărbaților" (J. G. Frazer, *Spirits of the Corn*, I, p. 105; a se vedea întreg capitolul „Rolul femeii în agricultură”). În Nias, un palmier-de-vin sădit de o femeie dă mai multă sevă decât altul plantat de un bărbat (L. Levy-Bruhl, p. 254). Aceleași credințe se reîntălnesc în Africa la populațiile ewe, în America de Sud, în tribul jibaroș, de pildă, se crede că „femeile exercită o influență specială, misterioasă, asupra creșterii plantelor cultivate” (Karsten, cit. L. Levy-Bruhl, p. 255). Această solidaritate între femeie și brazda roditoare s-a păstrat chiar după ce agricultura a devenit o tehnică bărbătească și plugul a luat locul hîr-lețului primitiv. Această solidaritate explică un foarte mare număr de ritualuri și credințe, pe care le vom examina o dată cu ceremonialele agrare (par. 126).

**93. Femeia și brazda.** — Asimilarea femeii cu țarina lucrată se întîlnește în multe civilizații și ea s-a păstrat în folclorul european. „Eu sînt țarina ta” mărturisește iubita într-un cîntec de dragoste egiptean. *Videvdat* compară pămîntul nelucrat cu o femeie fără copii, întocmai cum în basme regina stearpă se vaită: „Eu sînt asemenea unui cîmp pe care nu crește nimic!” (G. Van der Leeuw, *Phänomenologie*, p. 78-79). Dimpotrivă, într-un imn din sec. al XII-lea, Fecioara Măria este slăvită ca „*terra non arabilis quae fructum parturit*.” \* Baal era numit „bărbatul cîmpurilor” (R. Smith, *Religion of the Semites*, ed. 1923, p. 108, 536 sq.). Cît despre identificarea femeii cu ogorul, ea era frecventă la toate neamurile semite (*ibid.*, p. 537; cf. Dhorme, *La religion des Hebreux nomades*, Bruxelles, 1937, p. 276). În textele islamice, femeia este numită „țarină”, „vie cu struguri” etc. Astfel, Coranul (II, 223) spune: „Femeile voastre vă sînt vouă ca țarina.” Hindușii asimilau brazda vulvei (*yoni*), iar grăunțele lui *semēn virile* (*Satapatha Brahmana*, VII, 2, 2, 5). „Această femeie a venit ca o țarină vie: bărbați, semănați în ea sămînța!” [*Atharva Veda*, XIV, 2, 14]. Legile lui Mănu ne învață că „femeia poate fi considerată asemenea unui cîmp, bărbatul asemenea seminței” (IX, 33). Nārada comentează astfel: „Femeia este cîmpul, bărbatul e împărțitorul seminței” (cf. V. Pisani, *La donna e la terra, passim*). Un proverb finlandez spune că „fetele își au cîmpul în propriul lor trup” (B. Nyberg, p. 232, n. 83).

Evident, asimilarea femeii cu brazdă implică pe aceea a falusului cu hîrlețul și a aratului cu actul generator. Aceste simetrii antro-po-telurice nu au fost posibile decât în culturile care cunoșteau atît agricultura, cît și cauzele reale ale zămislirii. În unele limbi austro-asiatice, cuvîntul *lak* desemnează deopotrivă falusul și hîrlețul. J. Przyluski a sugerat că o asemenea vocabulă austro-asiatică se află la originea cuvintelor sanscrite *lāngula* (plug, hîrleț) și *lingā* (organul generator al

\* pămînt nearabil care a dat rod. — Atota *red.*

bărbatului; cf. *Pre-aryan*, p. 11; M. Eliade, *Le Yoga*, p. 410). Identitatea falus-plug a fost reprezentată chiar plastic (cf. reproducerile în A. Dieterich, *op. cit.*, p. 107-108). Originea acestei iconografii e mult mai veche: pe un desen din epoca kasită reprezentînd un plug sînt marcate simbolurile conjugate ale actului generator (cf. A. Jeremias, *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur*, fig. 214, p. 387). Asemenea intuiții arhaice dispar greu nu numai din limbajul popular curent, dar chiar din vocabularul scriitorilor de seamă. Rabelais a păstrat expresia „membru numit plugarul naturii” (*Gargantua*, cartea a II-a, cap. 1).

În sfîrșit, pentru a menționa cîteva exemple de omologare a muncii agricole cu actul generator, să amintim mitul nașterii eroinii din *Ră-măyana*, Sîtă. Tatăl ei, Janaka (nume ce înseamnă: „progenitor”), a găsit-o pe ogorul lui pe cînd ara și a numit-o Sîtă, „brazdă” (*Rămăyana*, cap. 66; cf. alte referințe în A. Coomaraswamy, *The Rig-Veda as landnāma bok*, 15, 33). Un text asirian ne-a păstrat rugăciunea adresată unui zeu, al cărui „plug a fecundat pămîntul” (cit. S. Langdon, *Semitic Mythology*, p. 99).

Multe popoare primitive folosesc și astăzi amulete magice reprezentînd organele generatoare, pentru a face să rodească pămîntul (A. Dieterich, p. 94). Australienii practică un foarte curios ritual de fecundare: înarmați cu săgeți pe care le poartă în chip de falus, ei dansează în jurul unei gropi făcute asemenea organului generator feminin; la sfîrșit înfig bastoane în pămînt (referințe în A. Dieterich, p. 94 sq.; asupra sensului erotic al bastonului cf. J. J. Meyer, *Trilogie*, III, p. 194 sq.). Trebuie de asemenea amintită legătura foarte strînsă ce există între femeie și erotism, pe de-o parte, aratul și rodnicia pămîntului, pe de alta. Astfel se cunoaște obiceiul ca fete goale să tragă cu plugul primele brazde (foarte bogat material documentar în W. Mannhardt, *Wald und Feldkulte*, I, p. 553, sq.; J. G. Frazer, *The magic King*, I, p. 469, sq; 480 sq.), obicei care ne amintește de unirea exemplară a zeiței Demeter cu Iason la începutul primăverii, pe brazda de curînd înșămîntată (*Odiseea*, V, 125). Toate aceste ceremoniale și legende își vor dezvălui înțelesurile cînd vom cerceta structura religiozității agrare.

**94. Sinteză.** — în ansamblurile mitice și rituale pe care le-am trecut în revistă, pămîntul e valorizat în primul rînd pentru capacitatea sa nesfîrșită de rodire. De aceea, cu timpul, Mama-Glie se transformă pe nesimțite într-o Mamă a Grînelor. Dar niciodată urmele teo-faniei telurice nu dispar cu totul din profilul „Mamelor” divinități telurice. Ca să dăm numai un exemplu, în figurile feminine ale religiei grecești — Nemesis, Eriniile, Themis — descifrăm atribute originare ale Mamei-Glia. Iar Eschil (*Ekimenidele*, 1) se roagă întîi Pămîntului și apoi lui Themis. E drept că Ge sau Geea este pînă la urmă înlocuită de Demeter, dar conștiința solidarității dintre zeița grînelor și Mama-Glie nu se pierde la greci. Euripide (*Bacantele*, 274), vorbind despre Demeter, spune: „Ea e Pămîntul... Numeste-o cum vei voi!”

## PĂMÎNTUL. FEMEIA ȘI FECUNDITATEA

211

Divinitățile agricole se substituie arhaicelor divinități telurice, dar fără ca această substituie să aducă abolirea tuturor riturilor primordiale, înapoia „forme” Marilor Zeițe agricole se poate recunoaște prezența „stăpînei locului”, Mama-Glie. Dar noile divinități dobîndesc un profil mai precis, structura lor religioasă devine mai dinamică. Ele încep să aibă o istorie patetică, să trăiască drama nașterii, a rodniciei și a morții. Trecerea de la Mama-Glie la Marea Zeiță agricolă este trecerea de la simplitate la dramă.

De la hierogamia cosmică între Cer și Pămînt pînă la cea mai modestă practică atestînd sfințenia telurică, peste tot întîlnim aceeași intuiție centrală care revine ca un leitmotiv: pămîntul rodește forme vii, e o matrice în neodihnită zămislire. Oricare ar fi structura fenomenului religios provocat de epifania telurică — „prezență sacră”, divinitate încă amorfă, figură divină bine conturată sau, pur și simplu, „obicei” derivat dintr-o tulbure amintire a forțelor subpămîntene —, identificăm totdeauna în el destinul maternității, al neistovitei puteri de creație. Această creație e uneori monstruoasă, ca în mitul Geei, evocat de Hesiod. Dar monștrii *Teogoniei* sînt ei înșiși o dovadă a infinitelor resurse creatoare ale Pămîntului. Uneori nici măcar nu e nevoie să se precizeze sexul acestei divinități telurice — zămislitoarea universală. Multe divinități ale Pămîntului, ca și unele divinități ale fecundității sînt bisexuate (cf. B. Nyberg, p. 241 n. 69 și 72). Divinitatea cumulează atunci toate forțele creației — și această formulă de bipolaritate, de coincidență a contrariilor va fi reluată de speculația ulterioară cea mai elevată. Orice divinitate tinde, în conștiința credincioșilor săi, să devină totul, să se substituie tuturor celorlalte figuri religioase, să comande asupra tuturor regiunilor cosmice. Dar puține divinități au avut, asemenea Pămîntului, dreptul și puterea să devină *totul*. Însă atît hierogamia cu Cerul, cît și apariția divinităților agrare au stăvilit ascensiunea Mamei-Glia la rangul de zeităte supremă, dacă nu chiar unică. Urme ale acestei istorii grandioase întîlnim în bise-xualitatea divinităților telurice. Mama-Glia nu și-a pierdut însă niciodată privilegiile ei arhaice de „stăpînă a locului”, de izvor al tuturor formelor vii, de păzitoare a pruncilor și de matrice în care morții erau îngropați pentru ca ei să se odihnească, să se regenereze și să se reîntoarcă, prin sfințenia Mamei telurice, din nou la viață.

## BIBLIOGRAFIE

Cuplul divin Cer-Pămînt: R. Pettazzoni, *Dio*, I, p. 130, 210, 241 etc.; A. H. Krappe, *La genese de mythes*, p. 68 sq.; H. Th. Fischer, *Het Heilig Huwelik van Hemel en Aarde* (Utrecht, 1929); indicații bibliografice suplimentare, Stith Thomson, *Motif-Index of Folk-Literature*, vol. I (Helsinki, 1932), p. 98; cf. de asemenea, bibliografiile capitolului Cer. Vastă anchetă etnologică în F. Kiichi Numazawa, *Die Weltanfänge in der japanischen Mythologie* (Luzern, 1946);

M. Ebade, *La Terre-Mère et les hierogamies cosmiques* („Eranos-Jahrbuch", XXII, 1954, republicat în *Mythes, rêves et mystères*. Paris, 1957, p. 206-253).

Despre Mama-Glie: A. Lang, *Myth, Ritual and Religion* (London, 1887), p. 299 sq.; A. Dieterich, *Mutter Erde* (ed. a Hl-a, Berlin, 1925), *passim*; Max Lindenau, *Ein vedischer Lobgesang auf die Mutter Erde als die grosse AÜgot-theit* (*Ath. Veda*, XII, 1; Festgabe Hermann Jacobi, Bonn, 1926, p. 248-258); Momolina Marconi, *Riflessi mediterranei nella pii antica religione laziale* (Milano, 1939); *passim*; U. Pestalozza, *Pagine di religione mediterranea*, I (Milano, 1942), *passim*; St. Welnsstock, *Tellus* („Glotta", voi. 22, 1939-34, p. 140-162); Th. Noldecke, *Mutter-Erde bei den Semiten* („Archiv f. Relig.", VIII, 1905, p. 161 sq.); E. P. Dhorme, *La Terre-Mère chez les Assyriens* [*ibid.*, p. 550 sq.); J. P. Jacobsen, *Les Mānes*, t. I, (Paris, 1924), p. 28 sq.; Efr. Briem *Mutter Erde bei den Semiten?* („Archiv f. Relig.", voi. 24, 1926, p. 179-195); Dietlef Nielsen, *Die altsemitische Mutter-gdttin* („Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gessellschaft", 1938, p. 504-531); U. Holmberg, *Finno-Ugric Mythology* (Boston, 1927), p. 239, 459; Alice Werner, *African Mythology* (Boston, 1925), p. 125; B. Struck, *Nochmals „Mutter-Erde" in Afrika* („Archiv f. Relig.", 1908, vol. XI, p. 402 sq.); B. G. Alexander, *[North American Mythology* (Boston, 1916), p. 91 sq.; Stefan Fuchs, *The Cult of the Earth-Mother among the Nimar-Balahis* („Internat. Archiv. f. Ethnographie", voi. 40, p. 1-8); rugăciuni ale bhililor către Mama-Glie, W. Koppers, *Bhāgwān. The suprem deity of the Bhils* („Anthropos", voi. 35-36, 1940-41, p. 265-325), p. 272, 273.

Despre cultele și divinitățile telurice: S. Thompson, *Motif-Index I*, p. 83; Berthel Nyberg, *Kind und Erde* (Helsinki, 1931), p. 230-31, n. 69; J. G. Frazer, *The Worship of Nature* (London, 1926), p. 316-440; E. Walter, *Die Erdgottin der Tshuwaschen und Litauer* („Archiv f. Relig.", 1899, voi. III, p. 358 sq.); Georg Wilke, *Die Religion der Indogermanen in archäologischer Betrachtung* (Leipzig, 1923), p. 97-107; O. von Wesendonck, *Aremati als arische Erd-Cottheit* („Archiv f. Relig.", 1929, vol. 32, p. 61-76); Ed. Nestle, *Die Jungfräuliche" Erde* („Archiv f. Relig.", 1908, vol. XI, p. 415 sq.).

Despre mitul lui Adam născut din Pămîntul Virgin: H. Vollmer, *Die Erde als jungfräuliche Mutter Adams* („Zeitschrift f. Neutestament. Wissenschaft", voi. 10, 1911, p. 324 sq.); W. Starck, *Eva-Maria* [*ibid.*, voi. 33, 1934, p. 97-109]; despre crearea omului din pămînt, bibliografie bogată în R. Briffault, *The Mothers* (London, 1927), vol. HI, p. 57.

Despre depunerea copilului pe pămînt: A. Dieterich, *op. cit.*, p. 7 sq.; E. Santer, *Cebuit Hochzeit und Tod* (Berlin, 1911), p. 2 sq.; E. Goldmann, *Cartam levare* („Mitteilungen d. Instituts f. osterr. Geschichtsforschung", vol. 35, 1914, p. 1 sq.); B. Struck, *Niederlegen und Aufheben des Kindes von der Erde* („Archiv f. Relig.", X, 1907, p. 158); indicații suplimentare și bibliografie, B. Nyberg, *op. cit.*, p. 159; H. J. Rose, *Primitive Culture in*

*Italy* (London, 1926), p. 133; vastă anchetă etnografică, Ploss-Bartels, *Das Weib in der Natur- und Völkerkunde* (ed. 8-a, Leipzig, 1905), vol. II, p. 35 sq.; Marie Delcourt, *Sterilités mystérieuses et naissances maléfiques dans l'antiquité classique* (Paris, 1938), p. 31 sq.

Despre identificarea femeie-cîmp; de adăugat la indicațiile deja citate în text: A. Dieterich, *op. cit.*, p. 46 sq.; E. Fehrle, *Die kultische Keuschheit im Altertum* (Giessen, 1910), p. 170 sq.; I.R. Farnell, *The Cults of the Greek States* (Oxford, 1896, sq.); vol. III, p. 106 sq.; L. Levy-Bruhl, *La mentalité primitive*, p. 361 sq.; Robertson Smith, *The Religion of the Semites* (ed. a 3-a London, 1927), p. 613 sq. (în legătură cu observațiile lui R. Smith despre Baal „stăpînul pămîntului”, cf. P. Lagrange, *Etudes sur les religions semitiques*, ed. a II-a, p. 97; R. Dussaud, *Origines cananéennes du sacrifice israélite*, p. 206; *id.*, *Les découvertes de Ras Shamra*, ed. a II-a, p. 102); J. J. Meyer, *Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation* (Zürich-Leipzig, 1937), vol. I, p. 202; U. Pestalozza, *L'aratro e la donna nel mondo religioso mediterraneo* (Rendiconti, Reale Istituto Lombardo di Scienze e Lettere, Cl. di Lettere, voi. 76, fasc. 2, 1942-43, p. 321-330); Vittore Pisani, *La donna e la terra* („Anthropos”, voi. 37<sup>10</sup>, 1942-45), p. 241-253; bogată documentare indiană și greco-latină.

Despre înmormîntările rituale: A. Dieterich, *op. cit.*, p. 28 sq.; B. Nyberg, p. 150; J. G. Frazer, *Folklore in the Old Testament* (London, 1918), II, p. 33; A. Brelich, *Aspetti della morte nelle iscrizioni sepolcrali dell'Impero Romano* (Bu-dapest, 1937), p. 9 sq.

Despre renașterea strămoșilor în copii nou-născuți: K. A. Eckardt, *Irdische Unsterblichkeit* (Weimar, 1937); M. F. Ashley-Montagu, *Ignorance of Physiological Paternity in Secular Knowledge and Orthodox Belief among the Australian Aborigines* („Oceania”, Sydney, 1940-1942, vol. XII p. 75-78).

Despre mormintele „în formă de embrion”, cf. G. van der Leeuw, *Das sogenannte Hockerbegräbnis und der ägyptische Tjknw* („Studi e Materiali di Storia delle Religioni”, 14, 1938, p. 150-167).

Despre „mitologiile literare” ale Pămîntului, V. Gaston Bachelard, *La Terre et les reveries de la volonté*; *id.*, *La Terre et les reveries du repos* (2 voi., Paris, 1948).



CAPITOLUL Vili

**VEGETATIA.**  
**SIMBOLURI ȘI RITURI ALE**  
**REÎNNOIRII**

**95. Încercare de clasificare.** — Trezită de Odhin din somnul său adînc, ca să dezvăluie zeilor începuturile și sfîrșitul lumii, profetesa, *volva* mărturisește (*Votuspă*, str. 2 și 19):

îmi amintesc de uriașii născuți în zorii timpurilor.  
De acei care odinioară mi-au dat naștere.  
Cunosc nouă lumi, nouă ținuturi acoperite de arborele lumii,  
Acest arbore cu înțelepciune ridicat, pînă în inima pămîntului  
împlînta  
t... Știu că există un frasin numit Yggdrasil, Creștetul arborelui e scaldat în aburi albi de apă. De acolo picură boabe de rouă ce cad în vale. El se înalță veșnic verde deasupra fîntîinii lui Urd.

fTrad. Wagner, Les poemes mythologiques de l'Edda, p. 82-84).

Cosmosul e văzut sub forma unui arbore uriaș. Această ideogramă a mitologiei scandinave își găsește corespondențe în nenumărate alte tradiții. Înainte de a aminti pe fiecare în parte, să încercăm a cuprinde într-o privire de ansamblu întregul domeniu pe care va trebui să-l străbatem: arbori sacri, simboluri, mituri și rituri vegetale. Numărul documentelor e considerabil, iar varietatea lor morfologică e de natură să zădărnicească orice încercare de clasificare sistematică. Într-adevăr, întîlnim arbori sacri, rituri și simboluri vegetale în istoria oricărei religii, în tradițiile populare ale lumii întregi, în metafizicile și misticile arhaice, ca să nu mai vorbim de iconografie și arta populară. Vîrstele acestor documente, ca și culturile din care au fost ele culese, sînt extrem de diverse. E de la sine înțeles că altul e contextul unui Yggdrasil, de pildă, sau al Arborelui Vieții din Scriptură și cu totul altul cel al „căsătoriei arborilor”, care se practică și astăzi în India, sau al „Maiului” purtat ceremonial primăvara în satele europene. La nivelul religiozității populare, arborele ritual joacă un rol pe care simbolismul arborelui, așa cum poate fi reconstituit după documentele paleo-orientale, îl implică de asemenea, dar care este departe de a epuiza toată bogăția și multivalența acestui simbolism. Pot fi identificate cu

precizie centrele de difuzare ale câtorva concepții fundamentale (ca, de pildă, aceea a Arborelui cosmic, sau a riturilor de regenerare vegetală etc), ceea ce ușurează oarecum clasificarea documentelor. Dar problema aceasta a „istoriei” motivelor interesează numai în subsidiar cercetarea noastră.

Înainte de a încerca să aflăm — presupunînd că ar fi posibil — în ce mileniu, în care culturi și datorită căror factori sa difuzat un anumit simbolism vegetal, chiar înainte de a determina anumite ansambluri rituale implicînd acest simbolism, ceea ce ne interesează deocamdată este să știm ce *funcțiune religioasă* împlinește arborele, vegetația sau simbolurile vegetale în economia sacrului și în viața religioasă, să știm ce *revelează* și ce *semnifică* el; să vedem, în sfîrșit, în ce măsură ar fi legitim să căutăm o structură coerentă sub aparenta polimorfie a simbolismului arborelui. Ceea ce vrem să știm deci e aceasta: există oare o afinitate intimă între sensurile în aparență atît de variate pe care le dobîndește „Vegetația”, după cum e valorizată într-unui sau altul din contextele următoare: cosmologic, mitic, teologic, ritual, iconografic, folcloric? Este vorba, firește, de o coerență care ar fi impusă conștiinței de însăși structura obiectului; coerență care ni s-ar revela — parțial sau total — la oricare nivel neam plasa pentru a contempla obiectul, fie acela al ritului popular (cortegiul lui „Mai”, la începutul primăverii), fie al ideogramei „Arborelui cosmic” în plastica mesopotamiană sau în textele vedice.

Răspunsul la această întrebare nu îl vom obține decît după trecerea în revistă a unui număr suficient de fapte, alese dintre cele mai semnificative. Dar, pentru a nu ne rătăci în labirintul lor, se cuvine să începem cu o clasificare provizorie a imensului material pe care-l avem la dispoziție. Lăsînd la o parte ansamblul valorilor religioase și al ceremonialelor agrare — pe care îl vom studia într-un capitol —, vom distinge, în ceea ce am putea numi, cu o formulă aproximativă dar comodă, „cultele vegetației”, următoarele grupuri:

a) ansamblul piatră-arbore-altar, alcătuiind un *microcosm efectiv* în straturile cele mai vechi ale vieții religioase (Australia; China-Indochina-India; Fenicia-Egeea);

b) arborele- *image* a Cosmosului (India; Mesopotamia; Scandina-via etc.);

c) arborele-teq/anie cosmică (Mesopotamia; India; Egeea);

d) arborele-simbol *al vieții*, al fecundității inepuizabile, al realității absolute; în relație cu Marea Zeiță sau cu simbolismul azyatic (de pildă, Yakşa); identificat cu izvorul nemuririi („Arborele Vieții”) etc;

e) arborele-centru al lumii și *suport* al universului (la altaici, la scandinavi etc);

f) *legături mistice* între arbori și oameni (arbori antropogeni; arborele ca receptacol al sufletelor strămoșilor; căsătoria arborilor; prezența arborelui în ceremoniile de inițiere etc);

g) arborele-simbol al reînvierii vegetației, al primăverii și al „re  
generării” anului (de pildă, „Maiul” etc).

Această sumară și desigur incompletă clasificare are, cel puțin, meritul de a atrage de la început atenția asupra unor caractere comune tuturor documentelor. Fără a anticipa asupra concluziilor care se vor desprinde din analiza acestor documente, putem menționa de pe acum faptul că arborele reprezintă — fie într-un mod ritual și concret, fie mitic și cosmologic, sau pur simbolic — *Cosmosul viu*, în necontenită regenerare. Viața ineputabilă fiind un echivalent al nemuririi, arborele-Cosmos poate deveni, la un alt nivel, arborele „Vieții-fără-de-moarte”. Aceeași viață ineputabilă traducând, în ontologia arhaică, ideea de *realitate absolută*, arborele devine simbol al acestei realități („Centrul lumii”). Mai târziu, când un alt fel de a examina problemele metafizice va veni să se adauge ontologiei tradiționale (în India, de pildă), efortul spiritului de a se desprinde de procesul cosmic și de a se concentra asupra propriei lui autonomii va fi prezentat ca un efort de „tăiere din rădăcină a arborelui cosmic”, cu alte cuvinte, ca o depășire totală a „aparențelor”, a reprezentărilor la originea cărora se află izvorul nesecat al Vieții universale.

**96. Arborele sacru.** — Oare prin ce sinteză mentală a umanității arhaice și datorită cărei particularități a structurii „arborelui” ca atare a fost elaborat un atât de vast și coerent simbolism? Nu e vorba aici de a preciza geneza unei valori religioase, ci de a surprinde cele mai vechi și deci mai pure intuiții ale acestei valori. Este sigur că, pentru experiența religioasă arhaică, arborele (sau, mai degrabă, anumiți arbori) reprezintă o *putere*. Trebuie să adăugăm că această *putere* se datorează atât „arborelui” ca atare, cât și implicațiilor lui cosmologice. Pentru mentalitatea arhaică, natura și simbolul coexistă. Un arbore se impune conștiinței religioase prin propria lui substanță și propria lui formă, dar această substanță și această formă își datorează valoarea faptului că s-au impus conștiinței religioase, că au fost „alese”, adică s-au „revelat”. Nici fenomenologia religiei, nici istoria religiilor nu ar putea depăși constatarea acestei coexistențe a naturii și a simbolului pe care intuiția sacrului o valorizează. Nu se poate vorbi deci de un „cult al arborelui” propriu-zis. Niciodată un arbore na fost adorat *doar* pentru el însuși, ci întotdeauna pentru ceea ce, prin el, se „revela”, pentru ceea ce implica și semnifica el. Plantele magice sau farmaceutice, așa cum vom vedea mai departe (par. 111 sq.), își datorează, de asemenea, eficiența unui prototip mitic. Studiind reprezentările „arborelui sacru” în Mesopotamia și în Elam, Nell Parrot scrie: „Nu există un cult al arborelui însuși; sub această figurație se ascunde întotdeauna o entitate spirituală” (*L'arbre sacre*, p. 19). Făcând cercetări în același domeniu, un alt autor ajunge la concluzia că arborele sacru mesopotamian este mai curând un simbol, decât un obiect de cult: „Nu este copia unui arbore real, mai mult sau mai puțin încărcat cu podoabe, ci o stilizare complet artificială, iar mai degrabă decât un adevărat obiect cultural ne pare a fi un simbol înzestrat cu o mare putere binefăcătoare” (Helene Danthine, *Le patruier-dattier et les afbres*).

## SIMBOLURI ȘI RITURI ALE REÎNNOIRII

217

*sacrâs*, p. 162-164). Aceste concluzii, cu ușoare corectări, își vor găsi confirmarea și în alte zone decât Mesopotamia.

Așadar — și revenim în felul acesta la intuițiile primare ale șacra-lității vegetative —, arborele devine un obiect religios în virtutea *puterii* lui, în virtutea a ceea ce el *manifestă* (și care îl depășește). Iar această putere este, la rîndul ei, validată de o ontologie: dacă arborele e încărcat cu forțe sacre, aceasta se datorează faptului că e vertical, că se dezvoltă, că își pierde frunzele și le redobîndește, așadar că se regenerează („moare” și „învie”) de nenumărate ori, că are latex etc. Toate aceste validări sînt derivate din simpla contemplație mistică a arborelui, ca „formă” și modalitate biologică. Dar arborele sacru își dobîndește adevărata sa validare numai prin subordonarea la un prototip — a cărui formă nu este neapărat de ordin vegetal. El devine un arbore sacru în virtutea *puterii* lui, cu alte cuvinte: deoarece *manifestă o* realitate extra-umană, care se înfățișează omului într-o anumită formă, rodește și se regenerează periodic. Prin simpla sa prezență („puterea”) și prin propria sa lege de evoluție („regenerarea”), arborele repetă ceea ce *este*, pentru experiența arhaică, întreg Cosmosul. Arborele poate deveni, fără îndoială, un *simbol* al Universului, ' formă sub care îl întîlnim în civilizațiile evolute; dar pentru o conștiință religioasă arhaică, arborele *este* Universul, și *este* Universul pentru că îl repetă și îl rezumă, și, în același timp, îl „simbolizează”. Această concepție primară a „simbolului” — în virtutea căreia simbolul își datorează validitatea faptului că realitatea pe care o simbolizează îi este încorporată — va reieși mai limpede cînd vom aborda problema mecanismului și funcției simbolului (par. 166 sq.).

Aici vrem să subliniem următorul aspect: dacă *întregul* există în interiorul fiecărui *fragment semnificativ*, aceasta nu se datorează faptului că legea „participării” (așa cum a înțeles-o L. Levy Bruhl) ar fi adevărată, ci pentru că orice fragment semnificativ *repetă* întregul. Un arbore devine sacru, rămînînd totuși arbore, datorită puterii pe care el o manifestă: și devine *arbore cosmic*, fiindcă ceea ce *manifestă* el repetă întru totul ceea ce manifestă Cosmosul. Arborele sacru devine simbolic fără să-și piardă atributele sale formal-concrete (palmie-rul-curmăl la mesopotamieni, stejarul la scandinavi, Asvattha și *nyagrodha* la hinduși etc.). Numai după ce anumite etape mentale au fost depășite, simbolul se detașează de formele concrete, devenind schematic și abstract (cf. *supra*, citat de H. Danthine).

**97. Arbore-Microcosmos.** — Cele mai arhaice „locuri sacre” pe care le cunoaștem alcătuiesc, cum bine a observat Przyluski (*La par-ticipation*, p. 41), un microcosmos: peisaj de pietre, ape și arbori. Centrul totemic australian se află adesea într-un ansamblu sacru de arbori și pietre. Tripticul arbore-altar-piatră din „locurile sacre” primitive ale Asiei orientale și Indiilor a fost pus în lumină de P. Mus („Bulletin

de la Soc. Française de Philosophie", mai-iunie 1937, p. 107), deși el rînduiește aceste elemente în timp (la originea locului sacru ar fi fost pădurea, și abia apoi ansamblul arbore-altar-piatră), în loc de a vedea aici — așa cum propunea pe bună dreptate Przyluski — o coexistență simultană. De fapt, binomul cultural piatră-arbore este prezent și în alte arii arhaice. În civilizația pre-indiană de la Mohenjo-Daro, locul sacru era configurat printr-o incintă ridicată în jurul unui arbore. Asemenea locuri sacre se aflau pretutindeni în India în timpul propovăduirii lui Buddha. Textele pāli menționează adesea piatra sau altarul (*jvevaddi manco*) situate lângă un arbore sacru și care alcătuiau osatura cultelor populare ale divinităților fertilității (*Yakṣa*). Această asocieră străveche a pietrei și a arborelui a fost acceptată și preluată de budism. *Caitya* budistă era uneori numai arborele, fără altar; alteori, era construcția rudimentară înălțată lângă arbore (cf. numeroase exemple în A. Coomaraswamy, *Yaksas*, I, 12 sq.). Valoarea religioasă a locurilor sacre arhaice n-a putut fi zdruncinată nici de budism nici de hinduism. Marile sinteze religioase ale Indiei post-budiste au trebuit să țină seama de aceste locuri sacre și au sfîrșit chiar prin a le absorbi în propriile lor structuri și — prin aceasta — a le valida.

Aceeași continuitate poate fi observată în Grecia și în lumea semită, încă din timpurile minoice și pînă în amurgul elenismului, în-tîlhim întotdeauna arborele cultural lângă o stană de piatră (M. P. Nilsson, *Geschichte*, I, p. 260). Adesea, sanctuarul arhaic semit era alcătuit dintr-un arbore și un betil (R. Smith, *Lectures*, ed. a III-a, p. 187 etc). Arborele sau *ashera* (trunchi cojit care înlocuia arborele verde) a rămas, mai tîrziu, singur lângă altar. Locurile de ofrandă ale cananeenilor și evreilor erau situate „pe tot dealul înalt și sub tot pomul umbros” (*Ieremia*, 2, 20; cf. 3, 6). Același profet amintește de „păcatul oamenilor lui Iuda”, de altare și de chipurile lui Astarte înălțate „pe sub copacii verzi și pe vîrfurile dealurilor” (*Ieremia*, 17, 1-3). Stîlpul întărea, prin verticalitatea și substanța lui, sacralitatea arborelui. Inscripția

— descifrată doar în parte — care se află pe monumentul arhaic su merian numit „personajul cu pene” spune: „Ennamaz a pus cărămizile cu vigoare; locuința princiară odată făcută, a sădit alături un arbore mare; alături de arbore a pus un stîlp” (Nell Parrot, *op. cit.*, 43).

„Locul sacru” este un microcosm pentru că repetă peisajul cosmic; pentru că este o oglindire a întregului. Altarul și templul (sau monumentul funerar, sau palatul), care sînt transformări ulterioare ale „locului sacru” primitiv, sînt și ele microcosmuri, pentru că sînt *centre ale lumii*, pentru că se află în inima însăși a Universului și alcătuiesc o *imago mundi* (par. 143). Ideea de „centru”, de realitate absolută — ca receptacol al sacrului — este implicată chiar și în cele mai elementare concepții ale „locului sacru”, concepție de unde — am văzut deja — arborele sacru nu lipsește niciodată. Piatra înfățișă realitatea prin excelență, indestructibilitatea și durata; arborele, cu

regenerarea sa

periodică, manifesta puterea sacră în ordinea vieții. Acolo unde apele veneau să completeze peisajul ele semnificau latențele, germenii, purificarea (par. 60). „Peisajul microcosmic” s-a redus cu timpul la unul din elementele lui constitutive, la cel mai important: la arbore sau la stîlpul sacru. Arborele ajunge să exprime, el singur, Cosmosul, în-corporînd sub o formă aparent statică „forța” acestuia, viața și capacitatea lui de reînnoire periodică.

**98. Arborele-sălaș al divinității.** — Momentul acestei treceri de la „locul sacru” imagine a microcosmosului la un Arbore cosmic conceput în același timp ca „sălaș” al divinității este admirabil păstrat într-o incantație babiloniană, adesea tradusă de orientaliști (urmez versiunea lui E. Dhorme, *Choix de textes*, p. 98):

„în Eridu a crescut un Kiskanu negru, într-un ioc sfînt a fost el

creat;  
Strălucirea lui e aceea a unui lapislazuli sclipitor, el se întinde

către *apsu*  
El este locuința lui Ea din îmbelșugata Eridu: Reședința sa e loc de odihnă pentru Bau....”

Pomul *Kiskanu* prezintă toate atributele arborelui cosmic: se află în Eridu, deci într-un „centru al lumii”; într-un loc sfînt, adică în / centrul realului (par. 140, sq.); prin splendoarea lui seamănă cu un lapislazuli, simbol cosmic prin excelență (noaptea înstelată; cf. M. Eliade, *Cosmologia babiloniană*, p. 51 sq.); se întinde către oceanul care înconjură și susține lumea (trebuie oare să înțelegem că acest arbore se întinde în direcția Oceanului *cu vîrfurile ramurilor lui*, că este un „arbore răsturnat”, cum sînt de obicei arborii cosmici?); el este sălașul zeului fertilității și științelor civilizatorii (artele, agricultura, artele scrisului etc); este locul de odihnă a mamei lui Ea, zeița Bau, divinitate a abundenței, a turmelor și agriculturii.

*Kiskanu* poate fi considerat unul din prototipurile „arborelui sacru” babilonian, a cărui frecvență în iconografia vechiului Orient este semnificativă. Poziția pe care o ocupă în acest spațiu iconografic dovedește cu prisosință că „arborele sacru” pe care-l întîlnim în aceste regiuni semnifică mai mult decît un simplu „cult al arborelui”, că el are un sens cosmologic foarte precis. Arborele este aproape întotdeauna însoțit de simboluri, embleme sau figuri heraldice, care îi precizează și completează valoarea cosmologică. De pildă, cel mai vechi document de care dispunem, fragmentul din vasul descoperit de misiunea Gautier la Mussian, înfățișează un arbore schematizat înconjurat de romburi (Nell Parrot, p. 22. Sensul mistic al romburilor poate fi identificat încă în arta magdaleniană, cf. C. Hentze, *Mythes et symboles kinaires*, 124). în iconografia mesopotamiană, arborele este de obicei înconjurat de capridee, astre, păsări sau șerpi. Fiecare din aceste embleme are un sens cosmologic bine determinat. Prezența astrelor

alături de „arbore” ne indică, neîndoiește, valoarea cosmologică a acestuia din urmă (cf. de ex. fig. 8-9 din N. Parrot, reproducind documente din Elam, din al II-lea mileniu; seria întreagă de cilindre ba-biloniene, fig. 21 sq. etc.). Un crochiu arhaic din Suza (fig. 12) înfățișează un șarpe înălțându-se vertical pentru a mușca dintr-un pom (această scenă a fost integrată de Toscani în motivul șarpe-ar-bore și interpretată de el ca un prototip babilonian al cunoscutului episod biblic).

Iconografia prezintă și alte scene înrudite: o pasăre așezată pe un pom, între capridee (de ex. N. Parrot, fig. 35-36 etc.); arborele-discul solar-oameni deghizați ritual în pești (fig. 110, 111 de ex.), sau arbo-rele-duhuri înaripate-discul solar (fig. 100, 104 etc.). Am menționat doar câteva din grupurile cele mai semnificative și mai frecvente, fără a avea pretenția de a fi istovit bogăția documentării mesopotamiene. Dar valoarea cosmologică pe care arborele sacru o are permanent în acest ansamblu este vădită (cf. de asemenea materialul inventariat de A. J. Wensinck, în interesantul său memoriu *Tree and Bird as Cosmo-logical Symbols in Western Asia* și pe care Nell Parrot nu-l folosește). Nici una din emblemele care însoțesc arborele nu poate fi interpretată în sens naturist, și aceasta pentru simplul motiv că, în concepția mesopotamiană, „Natură” era ea însăși cu totul altceva decât în experiența și concepția modernă. E suficient să ne amintim, de pildă, că nici o ființă și nici o acțiune semnificativă nu dobânda eficacitate — pentru mesopotamieni, ca și pentru omul arhaic, în general — decât în măsura în care acel lucru își avea un prototip ceresc, iar acțiunea repeta un gest cosmologic primordial.

**99. Arborele Cosmic** — Tradiția indiană, încă în cele mai vechi texte (de ex. *Atharva Veda*, II, 7, 3; X, 7, 38 etc.), înfățișează Cosmosul ca un arbore uriaș. În *Upanișade* această concepție e precizată dialectic: Universul este un „arbore răsturnat”, avînd rădăcina împlîntată în Cer și ramurile întinse deasupra întregului pămînt. (Nu este exclus ca imaginea aceasta să fi fost sugerată de revărsarea razelor solare. Cf. *Rg Veda*, I, 24, 7: „în jos sînt îndreptate ramurile, sus se află rădăcina lui, fie ca razele sale să se coboare asupra noastră!”) *Kāṭha Upaniṣad* (VI, 1) îl descrie astfel: „Acest Asvattha etern, ale cărui rădăcini merg în sus și ramurile în jos, este cel pur (*āukram*), este Brahman, este ceea ce numim Nemurirea. Lumile toate se află în el!” Arborele *asvattha* reprezintă aici, în toată claritatea, manifestarea lui Brahman în Cosmos — Creația împlinită ca o descensiune. Și alte texte din *Upanișade* confirmă și precizează această intuiție a Cosmosului ca arbore. „Ramurile lui sînt eterul, aerul, focul, apa, pămîntul” etc. [*Maitry Up.*, VI, 7]. Elementele cosmologice sînt cele care manifestă pe acest „Brahman al cărui nume e Asvattha” (*ibid.*).

În *Bhagavad-GUă* (XV, 1-3), arborele cosmic ajunge să exprime nu numai universul, ci și poziția omului în lume. „Se spune că există un



## SIMBOLURI ȘI RITURI ALE REÎNNOIRII

221

șmochin (Asvattha) etern, cu rădăcina în sus și crengile în jos, ale cărui frunze sînt imnurile vedice; cel care-l cunoaște, acela cunoaște *Veda*. / Crengile sale se întind în jos și în sus; crescute din Tîndințe (*gunas*) au drept mîlădite obiectul simțurilor; rădăcinile care coboară în jos sînt legate de fapte în lumea oamenilor. / De aici nu i se vede forma, nici capătul, nici începutul și nici cît ține; tăind acest șmochin cu rădăcini adînci, cu securea puternică a desprinderii /de lume/, Trebuie aflat tărîmul de unde cei plecați nu se mai întorc. " \* întregul Univers, ca și experiența omului trăind în el și care nu sa desprins de el sînt simbolizate aici prin arborele cosmic. Omul se pierde, prin tot ce coincide sau participă în el la Cosmos, în aceeași manifestare unică și vastă a lui Brahman. „Tăierea arborelui la rădăcină” echivalează cu a retrage pe om din Cosmos, a-l izola de „obiectele simțurilor” și de „roadele acțiunilor sale”. Același motiv al desprinderii din viața cosmică, al retragerii în sine și reculegerii, considerate drept unica posibilitate pe care o are omul de transcendere și eliberare, îl regăsim într-un text din Mahābhārata. „Izvorît din nemanifestat (*avyakta*; A. Coomaraswamy, *Inverted Tree*, 20, îl identifică cu *asat*, cu ne-ființa la care se referă *Atharva Veda*, X, 7, 21), ridicîndu-se din el ca dintr-un singur suport, trunchiul lui e *buddhi* (inteligența), cavitățile lui interioare (sînt) canale pentru simțuri, elementele cosmice: ramurile lui, obiectele simțurilor; frunzele sale, florile lui frumoase: binele și răul (*dharmādharma*); plăcerea și suferința: fructele sale. Acest etern Arbore-Brahman (*brahmavrkṣa*) este izvor de viață (*ājīvyah*) pentru toate ființele... Dacă taie și zdrobește Arborele cu arma cunoașterii metafizice (*jñānena*) și dacă astfel se bucură în Spirit, el nu se va mai reîntoarce...” {*Aāvamedha Parva*, citat de A. Coomaraswamy, p. 20, după versiunea folosită de Sarikara, în comentariul său la *Bhagavad Gītā*, XV, 1).

**100. „Arborele răsturnat”.** — Nu este aici locul unei exegeze filozofice a textelor transcrise mai sus. Ne mulțumim să constatăm identificarea Cosmosului cu „arborele răsturnat”. Această ideogramă mitică și metafizică nu este izolată. Masudi menționează (*Morug-el-Dscheb*, 64, 6) o tradiție sabeeană, după care Platon ar fi afirmat că omul este o plantă răsturnată, ale cărei rădăcini se întind spre Cer, iar ramurile spre Pămînt (citată de Uno Holmberg, *Der Baum des Lebens*, p. 54). Aceeași tradiție se întîlnește în doctrina esoterică ebraică: „Arborele Vieții se întinde de sus în jos și soarele îl luminează în întregime” (*Zohar*, Beha'Alotheka, cit. A. Coomaraswamy, p. 21). La fel e în tradiția islamică a „Arborelui Fericii” ale cărui rădăcini se înfig în Cerul ultim și ale cărui ramuri se întind deasupra Pămîntului (cf. A. J. Wen-sinck, *Tree and Bird as Cosmological Symbols*, p. 33; Asin Palacio, *La escatologia musulmana en la Divina Comedia*, ed. a 2-a, Madrid, 1942,

\*Trad. de Sergiu AlGeorge, Editura Științifică,  
București, 1971. — *Notared.*

p. 235). Dante își reprezintă sferile cerești, în ansamblul lor, asemenea coroanei unui arbore ale cărui rădăcini sînt întoarse în sus:

In questa quinta soglia  
Dell'albero che vive della cima,  
e fruta sempre, e mai non perde foglia.

(Paradiso, XVIII, 28 sq.)\*

„A cîncea ramură” este sfera planetei Jupiter. Arborele care trăiește din vîrf este un arbore răsturnat. Un alt poet florentin, influențat de Dante, Federigo Frezzi, descrie „planta cea mai frumoasă a paradisului, planta fericită care păstrează viața și o reînnoiește” și a cărei rădăcină era deasupra în Cer, iar ramurile îndreptate către Pămînt:

Su dentro al cielo avea la sua  
rădice e giu inverso terra i rîmi  
spande. \*\*

*UlQuadriregio*, cartea a IV-a, cap. 2, citat de  
A. Graf, *MM, leggendeetsuperstizionidel  
medio Evo*, 1925, p. 157.)

U. Holmberg găsește aceeași tradiție în folclorul islandez și finlandez (*op. cit.*, p. 55). Laponii jertfesc în fiecare an un bou zeului vegetației și, cu acest prilej, un arbore este așezat lângă altar cu rădăcinile în aer și coroana pe pămînt (*ibidem*, cf. Kagarow, *Der Umgekehrte Schamanenbaum*, p. 183). În triburile australiene wiradyuri și kami-laroi, vrăjitorii aveau un arbore magic pe care-l plantau răsturnat. După ce îi ungeau rădăcinile cu sînge omenesc, îl ardeau (W. Schmidt, *Ursprung*, III, p. 1030 sq.). În legătură cu acest obicei, W. Schmidt amintește ceremoniile de inițiere obișnuite într-un alt trib australian, yuin (*ibid.*, p. 757 sq.; 806); tînărul, care joacă rolul unui mort, este îngropat, după care i se așază deasupra un arbust. Cînd se apropie neofitii, candidați la inițiere, tînărul face să tremure arbustul, după care se ridică și iese din mormînt. Arbustul ar reprezenta, după W. Schmidt, Arborele ceresc al Stelelor (cf. și C. Hentze, *Mythes et Sym-boles*, p. 182 sq.).

**101. Yggdrasil.** — Arborele Cosmic, însoțit fie de păsări (C. Hentze, pi. VI), fie de cai, sau de tigri (pi. VII, VIII, fig. 148) se întîlnește și în China antică, confundîndu-se uneori, ca și în alte regiuni, cu Arborele Vietii. Sensul acestei fuziuni ni se va înfățișa mai limpede în paginile ce urmează. Întîlnim ansamblul Arbore cosmic-animal mitic lunar

\* ... Pe-aceast-a cincea scară  
a pomului prin creștet  
trăitorul ce-n veci dă rod și-n  
veci e primăvară  
(trad. G. Coșbuc). — *Nota red.*

\*\* Sus în cer își avea rădăcina/ iar ramurile-ntinse-n jos  
către pămînt. — *Nota red.*

## SIMBOLURI ȘI RITURI ALE REÎNNOIRII

223

într-un document iconografic Maya, reprezentînd un jaguar legat de Arborele Vieții (această scenă figurează în *Codex Bordonicus*, fig. 149, C. Hentze). La populațiile arctice și circumpacifice Arborele cosmic — ale cărui ramuri se întind pînă în al treilea sau chiar pînă în al șaptelea cer — joacă un rol central, atît în mitologie cît și în rituri. Este adesea pus în legătură cu strămoșul mitic, oamenii socotindu-se descendenți ai unui strămoș născut dintr-un arbore (cf. M. Eliade, *Le cha-manisme*, p. 244 sq.). Vom stărui, în alt paragraf, asupra acestor credințe privind descendența mitică dintr-un simbol cosmologicovegetal.

Yggdrasil este Arborele Cosmic prin excelență. Rădăcinile lui se înfig pînă în inima pămîntului, acolo unde se află regatul gigantilor și Infernul (*Voluspă*, 19; *Grimmismål* 31). Lîngă el se află fîntîna miraculoasă Mîmir („meditația”, „amintirea”) unde Odhin și-a lăsat unul din ochi drept zălog și unde se reîntoarce neîncetat, ca să-și îmborsățească și să-și sporească înțelepciunea (*Voluspă*, 28, 29). Pe aceleași meleaguri, lîngă Yggdrasil, se află fîntîna Urd; acolo se adună zilnic zeii la sfat și împart dreptatea. Cu apa acestei fîntîni stropesc Nomele arborele uriaș pentru a-i reda tinerețea și vigoarea. Capra Heidrun, un vultur, un cerb și o veveriță sălășluiesc în ramurile lui Yggdrasil; la rădăcina lui se află vipera Nidhogg, care încearcă să-l doboare. Zilnic vulturul se luptă cu vipera (motiv cosmologic frecvent și în alte civilizații; cf. M. Eliade, *Mitul reîntegrării*, p. 41 sq., 52). Atunci cînd Universul se va cutremura pînă în temelii, în cataclismul pe care-l vestește *Voluspă* și care va pune capăt lumii pentru a instaura o nouă perioadă, paradisiacă, Yggdrasil va fi puternic zguduit, dar nu va fi doborît (*Voluspă*, a 45-a strofă). Această conflagrație apocaliptică, anunțată de profetă, nu va avea ca efect dezintegrarea Cosmosului.

Kaarle Krohn a încercat să explice mitul lui Yggdrasil prin Arborele Vieții din Vechiul Testament, iar Sophus Bugge prin legenda Crucii lui Isus Cristos. Cele două ipoteze sînt inacceptabile. Odhin își leagă calul de Yggdrasil, și este greu de crezut ca acest motiv — central în mitologia scandinavă — să fie atît de tardiv. U. Holmberg (p. 67) observă, pe bună dreptate, că prezența vulturului pe Yggdrasil — amănunt absent în tradiția biblică — apropie acest simbol cosmologic mai degrabă de tipurile nord-asiatice. Lupta dintre vultur și șarpe, întocmai ca și lupta lui Gâruda cu reptila — motiv binecunoscut în mitologia și iconografia indiană —, este un simbol cosmologic al luptei dintre lumină și întuneric, al opoziției celor două principii, solar și subteran. Este greu de spus dacă elemente iudeo-creștine au intervenit sau nu în plămuierea lui Yggdrasil, căci din afinitățile descoperite de U. Holmberg între acest arbore cosmic din mitologia scandinavă și tipurile nord-asiatice nu se poate deduce cu deplină rigoare că primul ar depinde de acestea din urmă. În orice caz, Alfred Detering a arătat, într-o lucrare bine documentată, *Die Bedeutung der Eiche seit der Vorzeit* (Leipzig, 1939), că personificarea Arborelui Cosmic și a Arborelui Vieții într-un stejar poate fi urmărită pînă în preistorie la indo-europeni și că, oricum, acest mit a fost elaborat în teritoriile din nordul Europei

de către populațiile protogermanice. Fuziunea Arborelui Cosmic cu Arborele Vieții se întâlnește și la germani. Identificarea unui arbore sacru și mitic cu o specie botanică bine determinată e un fenomen pe care l-am mai întâlnit [*aāvattha*, la indieni; palmierul-curmal la mesopotamieni etc). În cazul lui Yggdrasil, prezența stejarului pe monumentele preistorice, precum și continuitatea motivelor înfățișând arborele sacru sub forma unui stejar și frunze de stejar în arta decorativă, religioasă și populară, demonstrează cu prisosință autohtonitatea acestei concepții.

**102. Epifanii vegetale.** — Epifania unei divinități într-un arbore este un motiv curent în arta plastică paleo-orientală; el poate fi observat în întreg domeniul indommesopotamo-egipto-eggean (cf., de asemenea, U. Pestalozza, *Pagine di religione mediterranea*, II, 260). Cel mai adesea, scena reprezintă teofania unei divinități a fecundității. Cosmosul ni se revelează ca manifestare a forțelor creatoare divine. Astfel, la Mo-henjo-Daro (mileniul III a. Cr.), întâlnim epifania divină într-un *Ficus religiosa* (Marshall, pl. XII, fig. 18); arborele este schematizat într-un fel care amintește arborele sacru mesopotamian. Urme de teofanie vegetală întâlnim chiar în textele vedice. În afară de *aāvattha*, simbol cosmic, și Brahman, revelat într-un arbore (par. 99), putem identifica, în acele documente vedice care trădează o „experiență religioasă populară”, adică păstrează formulele arhaice concrete, și alte expresii ale teofaniei vegetale. „O, ierburi! O, voi mame! Pe voi vă salut ca pe zeițe!” proclamă *Yajur Veda*, IV, 2, 6. Un lung imn din *Rg Veda* (X, 97) este consacrat plantelor, referindu-se îndeosebi la virtuțile lor terapeutice și regeneratoare (expresie minimală a „Ierbii Vieții” și a nemuririi). *Atharva Veda* (IV, 136, 1) laudă o plantă numind-o „Divinitate născută din zeița Pământ”. Aceeași teofanie la nivel vegetal îl explică pe „Stăpînul Plantelor”, *Vanaspati*, al cărui cult este menționat în *Rg Veda* (VII, 34, 23; X, 64, 8). Datorită prototipului cosmic de la care le vin virtuțile, ierburile ajută nașterea, fac să crească puterea genetică, asigură fertilitatea și bogăția. De aceea se recomandă chiar sacrificii animale în cinstea plantelor (cf. de ex. *Taittiriya Samhitā*, II, 1, 5, 3). Circuitul energiei genezice a Cosmosului este astfel formulat în *Sata-patha Brahmana* (IX, 3, 3, 15): trăsnet, ploaie, plante. Sacrul se manifestă aici în actul esențial al reînnoirii vieții vegetative.

Un admirabil exemplu de teofanie într-un arbore este celebrul basorelief al lui Assur (la muzeul din Berlin, N. Parrot, fig. 69) care reprezintă zeul înălțându-și partea superioară a trupului dintr-un arbore. Alături de el se află „apele care se revarsă” din vasul nepuizabil, simbol al fertilității. Un caprideu, atribut al divinității, se hrănește mîn-cînd frunzele arborelui. În iconografia egipteană întâlnim motivul „Arborelui Vieții”, din care se întind brațele divine încărcate cu daruri și turnînd dintr-un vas apă vieții (H. Bergema, *De boom des levens*, fig. 91-93; M. Marconi, *Riflessi mediterranee*, fig. 41-42). Evident, între teofania care reiese din aceste câteva exemple și motivul „Pomului

Vieții" a existat o contaminare, proces lesne de înțeles: divinitatea, care se revelează în Cosmos sub forma unui arbore, este în același timp izvorul regenerării și al „vieții fără de moarte”, izvor către care se îndreaptă omul și în care el își întemeiază nădejdea pe care o are în privința propriei lui nemuriri. Între articulațiile ansamblului Arbore-Cosmos-Divinitate există simetrie, asociere, fuziune. Zeii așa-nu-miți „ai vegetației” sînt adesea reprezentați sub formă de arbori: Attis și bradul, Osiris și cedrul etc. La greci, Artemis e uneori prezentă într-un arbore. Astfel, în Boiai, din Laconia, un mirt era adorat sub numele de Artemis Soteira. Lîngă Orhomenos, în Arcadia, într-un cedru era un xoanon al Artemidei Kedreātis (Pausanias, III, 22, 12). Uneori imaginile Artemidei erau împodobite cu ramuri. Este cunoscută epifania vegetală a lui Dionysos, numit uneori Dionysos den-drites (J. E. Harrison, *Prolegomena*, p. 425 sq.). Să amintim, de asemenea, stejarul sacru oracular al lui Zeus la Dodona, laurul lui Apollo la Delfi, măslinul sălbatic al lui Heracles la Olympia etc. Totuși, în Grecia, dovezi atestînd existența unui cult al arborelui nu există decît în două cazuri: arborele din Citheron, în care se credea că se urcase Penteu ca să spioneze Menadele și care trebuia să fie venerat, după porunca oracolului, asemenea unui zeu (Pausanias, II, 2, 7) și platanul Elenei, la Sparta.

Un exemplu foarte limpede de teofanie vegetală se observă în cultul zeiței indiene (pre-ariene) Durgă. Textele pe care le cităm sînt tîrzii, dar caracterul lor popular le conferă o antichitate neîndoielnică. În *Devī-Māhātmya* (cap. 92, v. 43<sup>14</sup>), zeița spune: „Apoi, o, Zeilor! voi hrăni (lit. voi susține) întregul univers cu acele vegetale care întretin viața și care răsar chiar din trupul meu în perioada ploilor. Voi deveni atunci glorioasă pe pămînt ca *Sakamhari* („purtoare de ierburi” sau „cea care hrănește ierburile”) și, în același anotimp, voi spinteca pe marele *asura* numit Durgamā (personificare a secetei).” în ritul *Nava-patrikā* („cele nouă frunze”), Durgă e numită „cea care locuiește în nouă frunze” (cf. M. Eliade, *Le Yoga*, p. 376). Confirmările indiene pot fi ușor multiplicat (cf. J. J. Meyer, *Trilogie*, III, *passim*). Vom reveni asupra acestui punct cînd vom cerceta celelalte valențe ale sacralității arborelui.

**103. Marile Zeite și Vegetația.** — Unul din ansamblurile cele mai frecvente și mai persistente este cel format din: Marea Zeită-vegeta-ție-animale heraldice-servanți. Economia acestei lucrări ne constrînge să trecem în revistă doar cîteva din exemplele în număr considerabil, care ne stau la îndemînă. Prezența zeiței alături de un simbol vegetal confirmă sensul pe care-l are arborele în iconografia și mitologia arhaică: acela de *izvor inepuizabil al fertilității cosmice*. În civilizația pre-ariană din valea Indusului, adusă la lumină prin săpăturile de la Har-appa și Mohenjo-Daro, consubstanțialitatea Marii Zeite și a Vegetației este reprezentată fie prin asociația: zeite goale (tip Yaksini) lîngă un *Ficus religiosa* (de ex. Marshall, I, fig. 63-67), fie printr-o plantă care

iese din regiunea genitală a zeiței (*ibid.*, I, p. 52). Efigiile reprezentând *Ficus religiosa* sînt destul de numeroase (de ex. pi. XII, fig. 16, 20, 21, 25, 26) și tot astfel cele care reprezintă pe Marea Zeiță nudă (*ib.*, pi. I, p. 48, 50) — tip iconografic comun întregii civilizații chalcolitice afro-asiatice, pînă în Egipt. Arborele sacru este înconjurat de o incintă și uneori o zeiță goală se ridică între două ramuri de *Ficus religiosa* care crește în mijlocul unui cerc. Spațiul iconografic indică precis valoarea lui sacră de loc sfînt și „centru” (par. 142 sq.).

În întreaga Africă (J. G. Frazer, *The Magic Art.*, II, p. 316 sq.) și în India (J. J. Meyer, III, p. 195) arborii cu latex sînt un simbol al maternității divine și, ca atare, venerați de femei și, totodată, căutați de duhurile morților care vor să revină la viață. Motivul zeiță-arbore, completat sau nu de prezența animalelor heraldice, sa păstrat în iconografia indiană, de unde, nu fără a se contamina de idei cosmogonice acvatice, a fost transmis artei populare care îl păstrează și astăzi. Legăturile dintre cele două simboluri — Apele și Plantele — sînt, de altfel, ușor de înțeles. Apele sînt purtătoare de germenii, a tuturor germenilor. Planta — rizom, arbust, floare de lotus — exprimă manifestarea Cosmosului, apariția formelor. Este remarcabil că în India imaginile cosmice sînt reprezentate ca ieșind dintr-o floare de lotus. Rizomul înflorit semnifică actualizarea Creației, „stabilirea fermă deasupra apelor”. Coexistența motivelor floral-acvatice și a celor vegetativ-feminine se explică prin ideea centrală a creației neistovite, al cărei simbol este Arborele cosmic și care este identificată cu Marea Zeiță.

Această asociație este viguros stabilită atît în cosmogonia vedică și puranică (divinitatea manifestîndu-se, o dată cu Universul, țîșnind la suprafață dintr-un lotus plutind pe Ape), cît și în concepția indo-iraniană a plantei miraculoase, *soma*. În privința acesteia din urmă, să amintim că *soma* este foarte adesea înfățișată în *Rg Veda* sub formă de izvor sau pîrîu (cf. A. Hillebrandt, *Vedische Mythologie*, I, p. 319 sq.), dar și ca o plantă paradiziacă, pe care textele, și mai cu seamă textele vedice tardive și postvedice o plasează într-un vas (simbol acvatic, cf. par. 61). Acest polimorfism se justifică dacă ținem seama de tot ceea ce implică *soma*: asigură viața, fertilitatea, regenerarea — adică exact ceea ce implică și simbolismul Apelor și care, în simbolismul plantelor, e formulat explicit. Răpirea *somei* în *Mahābhārata*, I, pune în valoare dubla ei structură, totodată acvatică și vegetală; cu toate că e prezentată ca o băutură miraculoasă, ni se spune totuși că Garuda o „smulge” (*samutpātya*) ca și cum ar fi o iarbă (XXXIII, 10). În simbolismul Upanișadelor întîlnim aceeași asociație: Apă-Arbore; „riul fără vîrstă” (*vijāra nadi*: cel care regenerează) se află alături de „arborele-susținător” (*Kāuṣiātake* I/p., 1,3). Cele două izvoare mistice se găsesc în Cer, după cum în cer se află, dacă nu chiar substanța lor concretă, cel puțin prototipul tuturor băuturilor regeneratoare și dăruitoare de nemurire — *horn* alb, *soma*, mierea divină a finlandezilor etc.

Aceeași asociație Apă-Arbore o găsim în tradiția iudaică și creștină. *Iezechiel* (47) descrie izvorul cel minunat care ieșea de sub pragul

## SIMBOLURI ȘI RITURI ALE REÎNNOIRII

227

templului și care avea pe margini pomi roditori (valoarea simbolic-me-tafizică a Apei cu izvorul sub templu, ca și cea a pomilor, nu poate fi pusă la îndoială: templul aflându-se în centrul lumii", cf. par. 142). *Apocalipsa* (XXII, 1-2) reia, precizând în plus expresia cosmologică și soteriologică a ansamblului Ape-Arbore: Unul din cei șapte îngeri „mi-a arătat, apoi, râul și apa vieții, limpede cum e cleștarul, și care izvorăște din tronul lui Dumnezeu și al Mielului. Și în mijlocul pietii din cetate, de o parte și de alta a râului crește pomul vieții, făcând rod de douăsprezece ori pe an, în fiecare lună dându-și rodul; și frunzele pomului sînt spre tămăduirea neamurilor." Prototipul biblic se află, firește, în Eden: „în mijlocul raiului era pomul vieții și pomul cunoștinței binelui și răului. Și din Eden ieșea un riu, care uda raiul, iar de acolo se împărțea în patru brațe" (*Facerea*, 2, 9-10). Templul, loc sacru prin excelență, este asemenea prototipului ceresc — Paradisul.

**104. Symbolism iconografic.** — Asocierea simbolurilor acvatică și vegetale este explicată în mod foarte coerent în cosmogonia indiană subiacentă artei decorative. A. Coomaraswamy (*Yaksas*, II, p. 2-3) îi rezumă astfel formula: un rizom de lotus plin de frunze și de flori (*lata-kamma, malā-kamma*), adesea susținînd sau încadrînd flori și animale (cf. *sakuna-yat̥hi*) care ies din gura sau buricul unui Yakṣa sau din alt simbol acvatic, adică dintr-un vas plin [*punna-ghaṭa*] sau din gura deschisă a unei *makara* sau a unui elefant cu coadă de pește. „Vasul plin" este un simbol pe care-l vom întîlni și în alte domenii și, întotdeauna, în legătură cu „planta Vieții" sau cu altă emblemă a fertilității. Astfel, după epoca Gudea, „arborele sacru" dispare din repertoriul akkado-sumerian, fiind înlocuit cu „planta vieții" ieșind dintr-un vas (N. Parrot, p. 59). „Vasul plin" este întotdeauna ținut de un zeu sau un semi-zeu, niciodată de un om. Uneori „vasul" lipsește, apa curgînd direct din corpul divinității (cf. E. D. Van Buren, *The Flowing Vase and the God with Streams*, Berlin, 1933, fig. 6, 13 etc). Nu se putea formula mai clar credința după care, direct din substanța divină sau, mai exact, din revelația ei deplin manifestată, din teofanie, decurg viața și regenerarea.

Motivului decorativ al rizomului care se înalță dintr-o emblemă acvatică îi corespunde în mitologie concepția puranică a nașterii lui Brahma. Zeul este numit *abjaja*, „născut din lotusul" care iese din buricul lui Vișnu (*Agni Purāṇa*, cap. 49). A. Coomaraswamy (*op. cit.*, II, 25) a precizat originea și fundamentul vedic al acestei concepții. „Lotusul (sau rizomul) ieșind din ape (sau dintr-o emblemă acvatică)" exprimă, ca simbol, însăși procesiunea cosmică. Apele reprezintă, aici, ceea ce este non-manifestat, germenii, latențele: simbolul floral reprezintă ceea ce este manifestare, creația cosmică. Varuna, ca zeu al Apeilor (cf. bogate referințe în J. J. Meyer, III, 207), al ploilor și al fertilității, era, la origine, rădăcina Pomului Vieții, izvorul întregii Creații [*Rg Veda*, I, 24, 7; cf. A. Coomaraswamy, II, p. 29).

**105. Marea Zeiță — Arborele Vieții.** — Asocierea dintre Marea Zeiță și Arborele Vieții era cunoscută și în Egipt. Un relief o înfățișează pe Hathor într-un arbore ceresc (fără îndoială, al nemuririi), dând sufletului mortului băutură și hrană — adică, asigurându-i continuitatea vieții, supraviețuirea (cf. figura de la p. 58 în Wallis Budge, *From Fetish to God in Ancient Egypt*). Această reprezentare trebuie pusă în legătură cu seria iconografică înfățișând mâinile încărcate cu daruri ale zeiței, sau bustul ei răsărind dintr-un arbore și dând să bea sufletului mortului. O serie paralelă este aceea a zeiței destinului așezată pe crengile de la poalele unui arbore enorm simbolizând cerul, crengi pe ale căror ramuri sînt înscrise numele faraonilor și destinul lor (F. Max Muller, *Egyptian Mythology*, p. 53). Același motiv îl regăsim în credințele popoarelor altaice (iakuții etc.; U. Holmberg, *op. cit.* p. 97): la piciorul Arborelui Vieții, care are șapte ramuri, stă „Zeița Vîrștelor”.

Aceeași asociere mitică și cultuală în Mesopotamia. Ghilgameș în-tîlnește într-o grădină un arbore miraculos, iar lângă el divinitatea Siduri (i. e. „tînăra”) denumită *sabitu*, adică „femeia cu vin” (Ch. Au-tran, *Prehistotre du Christianisme*, I, p. 143). De fapt, interpretează Ch. Autran, Ghilgameș o întîlnește lângă un butuc de vie; vița de vie era identificată de paleo-orientali cu „iarba vieții”, iar semnul sumerian pentru „viață” era, inițial, o frunză de vița (*ib.* p. 142). Această plantă miraculoasă era consacrată marilor zeite. Zeița Mamă era numită la început „Mama-butuc-de-vie” sau „Zeița-butuc-de-vie” (S. Langdon, *Tammuz and Ishtar*, Oxford, 1914, p. 43). W. F. Albright a dovedit (*The Babylonian Sage Ut-Napistim nuqu*) că, în relatările arhaice ale legendei lui Ghilgameș, Siduri avea un loc foarte important. Ei, direct, ia cerut Ghilgameș nemurirea. A. E. Jensen a identificat-o cu nimfa Calypso din *Odissea* (V, 68 sq.). Ca și Calypso, Siduri avea înfățișarea feciorelnică, purta vâl, era încărcată cu ciorchini de struguri și sălaș luia în locul de unde porneau cele patru izvoare (V, 70); insula ei se găsea în „buricul mării” (*omphalôs thalâsses*, *Odis*, I, 50) și nimfa putea dăruia eroilor nemurirea, cereasca ambrozie cu care l-a ispitit și pe Ulise (V, 135 sq.).

Calypso era una din nenumăratele teofanii ale Marii Zeițe, care se revela în „centrul lumii”, alături de omphalos, de Arborele Vieții și de cele patru izvoare. Iar vița de vie era expresia vegetală a nemuririi — așa cum vinul a rămas, în tradițiile arhaice, simbolul tinereții și al vieții veșnice (cf. „eau de vie”, galicul whiskey, lit. „water of life”, persanul *māie-i-shebāb*, „băutură a tinereții”, sumerianul *geshttn*, „pomul vieții”; cf. W. F. Albright, *The Goddess of Life and Wisdom*, p. 276). Mișna (Sanhedrin, 70 a) spune că pomul cunoștinței binelui și răului (*Facerea*, II, 9) era o vița de vie. *Cartea lui Enoh* (24, 2) localizează această vița de vie-pom al cunoștinței binelui și răului între șapte munți, așa cum face, de altfel, și Epopeea lui Ghilgameș (W. F. Albright, *Goddess*, p. 283). Zeița-șarpe Hannat putea gusta din roadele pomului întocmai cum le era îngăduit și zeitelor Siduri și Calypso. Strugurii și vinul au continuat să simbolizeze înțelepciunea pînă la o



epocă târzie (cf. *Pildele lui Solomon*, 8, 19). Dar concepția primitivă despre viața de vie-Arbore cosmic-Arbore al Cunoașterii și Mântuirii s-a păstrat cu o surprinzătoare coerență în mandeism. Vinul *igufnă*) este, pentru această gnoză, întruparea luminii, a înțelepciunii și a purității. Arhetipul vinului (*qadmāiā*) se află în lumea superioară, cerească. Viața de vie arhetipală e alcătuită înăuntrul ei din apă, frunzișul este format din „spiritele luminii”, iar nodurile ei sînt boabe de lumină. Din ea izvorăsc pîraiele cu apă sfințită ca să potolească setea oamenilor; stăpînul luminii și al înțelepciunii, Mîntuitorul (*Mandā d'haie*) este, de asemenea, identificat cu Viața Vieții *igufnā d'haie*), iar viața de vie e concepută ca un Arbore Cosmic, deoarece învăluie cerurile, iar boabele de strugure sînt stelele (W. F. Albright, *op. cit.*, p. 266).

Motivul femeie nuda-viața de vie s-a transmis și în legende apocrife creștine. De pildă, în *întrebări și răspunsuri* (CXXVII), compilație tardivă tradusă din slavonă în română înainte de sec. al XVII-lea, se povestește cum Pilat și-a găsit soția goală într-o vie, lîngă un butuc care răsărise din veșmintele ei pătate de sîngele lui Cristos și făcuse rod în chip miraculos. (Legenda e contaminată cu motivul creației plantelor prin sacrificiul unei divinități sau moartea violentă a unui erou; cf. M. Eliade, *La mandragore et les mythes de la „naissance miraculeuse”*, 25.)

În domeniile egeean și grec, ansamblul Zeiță-Arbore-Munte-Anima-le heraldice este de asemenea frecvent. Să amintim marele inel de la Micene (cf. M. P. Nilsson, I, pi. 17, 1), care înfățișează o scenă cultuală în care Zeița, cu mîna pe pieptul gol, stă așezată sub Arborele Vieții, lîngă o serie de embleme cosmologice: *labrys-ul*, soarele, luna, apele (cele patru izvoare). Scena seamănă mult cu relieful semitic reprodus de U. Holmberg (fig. 30), înfățișînd zeița așezată pe un tron lîngă Arborele sacru și ținînd în brațe pruncul divin. O monedă din Myra (Lykia) ne arată teofania zeiței în mijlocul pomului (A. B. Cook, *Zeus*, II, 1, p. 681, fig. 620). Din repertoriul egeean, să mai semnalăm inelul de aur din Mochlos, reprezentînd zeița într-o barcă cu un altar și un arbore (Nilsson, pi. 13, 6), și celebra scenă a Dansului în fața arborelui sacru *ib.*, pi. 13, 5; cf. A. W. Persson, *The Religion of Greece in Prehistoric Times*, p. 36 și fig. 3).

Toate aceste asociații mitice și iconografice nu sînt întîmplătoare și mei lipsite de valoare religioasă și metafizică. Ce vor să spună aceste ansambluri: Zeiță-Arbore, Zeiță-Viața de vie înconjurată de embleme cosmologice și animale heraldice? Anume că acel loc este un „centru al lumii”, că acolo se află izvorul Vieții, al tinereții și nemuririi. Arborii reprezintă Universul în neîncetată regenerare; dar în centrul Universului se află întotdeauna un arbore — acela al Vieții veșnice sau al Cunoașterii. Marea Zeiță este personificarea izvorului nesecat de creație, al acestui fundament ultim al realității. Ea nu e decît expresia mitică a intuiției primordiale că sacralitatea, viața și nemurirea se află într-un „centru”.

**106. Pomul cunoașterii.** — în mijlocul Raiului se aflau Pomul Vieții și Pomul Cunoașterii binelui și răului (*Facerea* 2,9), iar Domnul interzice lui Adam să guste din roadele acestuia din urmă, „căci, în ziua în care vei mânca din el, vei muri negreșit!” (*ib.* 2, 17). De ce nu pomenește Dumnezeu nimic de Pomul Vieții? Oare să fie acesta doar un dublet al Pomului Cunoașterii sau — așa cum cred unii savanți (cf. Paul Humbert, *Etudes sur le récit du paradis*, p. 22 sq.) — Pomul Vieții era „ascuns” și nu devenea identificabil și deci accesibil decât în momentul în care Adam și-ar fi însușit cunoașterea binelui și răului, adică înțelepciunea? Înclinăm către această a doua ipoteză. Pomul Vieții poate să dea nemurirea, dar nu este ușor de ajuns la el. Este „ascuns” — ca de pildă iarba nemuririi pe care o caută Ghilgameș în fundul oceanului; sau poate e păzit de monștri, ca merele de aur din grădina Hesperidelor. Coexistența celor doi pomi miraculoși — acela al Vieții și acela al înțelepciunii — nu este atât de paradoxală pe cât pare la prima vedere. O regăsim și în alte tradiții arhaice; la intrarea dinspre răsărit a Cerului, babilonienii fixau doi arbori: acela al Adevărului și acela al Vieții, iar un text din Ras-Shamra ne spune că Alein acordă lui Ltpn înțelepciunea și eternitatea, în același timp (N. Humbert, 22).

Șarpele împinge pe Adam și Eva să mănânce din Pomul cunoașterii, asigurându-i că roadele acestuia nu le vor aduce moartea ci în-dumnezeirea. „Nu, nu veți muri! Dar Dumnezeu știe că, în ziua în care veți mânca din el, vi se vor deschide ochii și veți fi ca Dumnezeu, cunoscând binele și răul” (*Facerea*, 3, 4-5). Oare omul va fi asemenea lui Dumnezeu numai pentru că va cunoaște binele și răul, sau pentru că, devenind atotștiutor, el va putea „vedea” unde se află Pomul Vieții și va ști cum se dobândește nemurirea? Textul biblic e cât se poate de limpede. „Și a zis Domnul Dumnezeu: Iată, Adam s-a făcut ca unul dintre noi, cunoscând binele și răul. Și acum nu cumva să-și întindă mâna și să ia roade din pomul vieții, să mănânce și să trăiască în veci!” (*Facerea*, 3, 22). Așadar, omul nu putea dobândi îndumnezeirea decât gustând din roadele celui deal doilea pom: acela al Nemuririi. De ce l-a ispitit, atunci, șarpele pe Adam, îndemnându-l să guste din pomul cunoașterii prin care nu putea dobândi decât înțelepciunea? în măsura în care șarpele prefigura spiritul răului și, ca atare, era acela care se împotriva nemuririi omului, el trebuia să „apere” Pomul Vieții de apropierea acestuia. Șarpele este obstacolul de care se lovește omul în căutarea izvorului Nemuririi, a Arborelui Vieții. Această interpretare își va găsi confirmarea în alte tradiții pe care vom avea curând prilejul să le semnalăm. Dar ispitirea șarpelui mai poate avea o explicație: el voia să dobândească nemurirea pentru sine (așa cum a dobândit-o, de fapt, în miturile altor popoare) și avea nevoie să descopere Pomul Vieții, ascuns în mulțimea arborilor Raiului, pentru a putea gusta, el cel dintâi, din roadele lui; de aceea îl îndeamnă pe Adam să „cunoască binele și răul”: prin înțelepciunea lui, acesta i-ar fi dezvăluit locul unde se afla Pomul Vieții.

**107. Paznicii Pomului Vieții.** — Ansamblul: omul primordial (sau erou) în căutarea nemuririi — Pomul Vieții — șarpele sau monstrul păzind acest pom (sau împiedicând omul prin viclenie să guste din el) îl întâlnim și în alte tradiții. Senșul acestei coexistențe (om, arbore, șarpe) este destul de limpede: nemurirea se dobândește cu greu; ea e concentrată într-un Pom al Vieții (sau o Fântână a Vieții), care se află într-un loc inaccesibil (la capătul pământului, în fundul oceanului, în țaria întunericului, pe vârful unui munte foarte înalt sau într-un „centru”); un monstru (un șarpe) păzește pomul; și omul, care, după multiple eforturi, a putut să se apropie de el, trebuie să lupte cu monstrul și să-l biruie pentru a cuceri roadele nemuririi.

Lupta cu monstrul are, fără îndoială, un sens inițiativ; trebuie ca omul să treacă prin „încercări” să devină „erou”, pentru a avea dreptul să dobândească nemurirea. Acela care nu poate birui balaurul sau șarpele nu are acces la Pomul Vieții; adică nu poate dobândi nemurirea. Lupta Eroului cu monstrul nu este întotdeauna de natură fizică. Adam a fost înfrânt de șarpe fără să fi luptat cu el în sens eroic (cum este cazul lui Heracles, de pildă); el a fost înfrânt prin viclenia șarpelui, care l-a ispitit să devină asemenea lui Dumnezeu, îndemnându-l să calce porunca divină și astfel ursindu-l morții. Evident, în textul biblic șarpele nu joacă rolul de „apărător” al Pomului Vieții, dar, după consecințele ispitei, i s-ar putea atribui această misiune.

Ghilgameș, eroul babilonian, nu are nici el mai mult noroc. Și el voia să dobândească nemurirea; întristat de moartea prietenului său Enkidu se tînguiește astfel: „Va trebui, oare, și eu să mă culc într-o zi, spre a nu mă mai trezi, ca el?” (Tableta, VIII, pasaj citat de Ch. Virolleaud, *Le voyage de Gilgamesh au Paradis*, p. 204). El știe că un singur om pe lume îl poate ajuta — înțeleptul Ut-Napiștim, scăpat de la potop și căruia zeii i-au dăruit viața fără de moarte — și spre locuința lui, care se găsește undeva la „gura fluviilor”, își îndreaptă Ghilgameș pașii. Drumul e lung, greu, presărat cu obstacole ca orice drum către „Centru”, către „Paradis” sau un izvor al nemuririi. Ut-Napiștim locuiește într-o insulă înconjurată de Apele Morții — pe care eroul izbutește totuși să le treacă. Este drept că, în fața unor anumite „încercări” la care îl supune Ut-Napiștim, Ghilgameș își descoperă neputința: nu izbutește, de pildă, să vegheze șase zile și șase nopți de-a rindul. Soarta lui e pecetluită dinainte; nu va dobândi viața veșnică, nu va putea deveni asemenea zeilor căci nu are nici una din virtuțile zeilor.

Totuși, la rugămintile soției sale, Ut-Napiștim îi destăinuie lui Ghilgameș că, în fundul oceanului, se află o iarbă „plină de spini” (adică, greu accesibilă) care, deși nu acordă nemurirea, prelungește la infinit tinerețea și viața celui care gustă din ea. Ghilgameș își leagă pietre de picioare și coboară în fundul mării, în căutarea ei. După ce o găsește, smulge o ramură, dezleagă pietrele și iese la suprafața apei. În drum spre Uruk se oprește să bea dintr-un izvor; atras de parfumul plantei, un șarpe se apropie și o înghite, devenind astfel nemuritor.

Ghilgameș, ca și Adam, a pierdut nemurirea prin viclenia șarpelui și propria lui prostie. Așa cum n-a putut ieși biruitor din „încercările” la care l-a supus Ut-Napiștim, tot astfel n-a știut să păstreze nici ceea ce dobândise cu ajutorul atîtor bunavoințe (să amintim că în călătoria lui fusese ajutat de Sabitu, de Umashabi — luntrașul lui Ut-Napiștim, de Ut-Napiștim și soția lui). Monștrul, șarpele era deci, prin excelență, adversarul nemuririi omului. Cînd, cu mult înainte de Ghilgameș, Etana, regele legendar din Kish, se rugase de soare și de zeul Anu săi dăruiască „iarba vieții”, pentru ca soția sa săi poată da un moștenitor, el a fost ridicat spre cer de un vultur pe care șarpele îl zvîrlise prin viclenie într-o groapă. Conflictul dintre șarpe și vultur este, așa cum am văzut (par. 101), un laitmotiv al mitologiei eurasiatice.

**108. Monștri și grifoni.** — Tradiția iraniană cunoaște, de asemenea, un Pom al Vieții și regenerării, care crește pe pămînt, precum și prototipul lui ceresc. *Haoma* terestru, *horn* „galben” — care, ca și *soma* din textele vedice, este înțeles uneori ca o plantă, alteori ca un izvor — crește pe munți (Yasna, X, 3-4); Ahura Mazdă la sădit la început pe muntele Haraiti (*ibid.*, X, 10). Prototipul lui se află în cer; este *haoma* ceresc sau *gaokerena* (*horn* alb) care conferă nemurire celor ce gustă din el și se află la izvorul apelor lui Ardvîsură, pe o insulă a lacului Vurakasha, printre alte mii de ierburi tămăduitoare [*Videv-dāt*, XX, 4; *Bundahishn* XXVII, 4.]. Acest „*Horn* alb a fost creat ca să alunge decrepitudinea. El va săvîrși regenerarea Universului și nemurirea care va urma. Este regele plantelor” (*Bundahishn*, I, 1, 5). „Cine mănîncă din el devine nemuritor” (*ib.*, XXVII, 5). Āhriman a răspuns acestei creații a lui Ahura Mazdă, creînd o șopîrlă în apele Vurakasha care să vatăme arborele miraculos Gaokerena (*Bund*, XVIII, 2; cf. șarpele Niddoggr vătămînd rădăcina lui Yggdrasil). Yima, primul om al tradiției mitice iraniene, era nemuritor (Yasna, IX, 3-5), dar, ca și Adam, și-a pierdut nemurirea prin păcat; într-adevăr, „el a mințit și a început să gîndească vorba mincinoasă și potrivnică adevărului” (Yasht, XIX, 33-34). Din pricina păcatului lui Yima sînt oamenii muritori și nefericiți (cf. A. Christensen, *Le premier homme*, II, p. 13 sq.).

Șarpele e prezent lîngă Arborele Vieții și în alte tradiții, influențate probabil de concepțiile iraniene. Kalmucii povestesc cum un balaur stă în ocean, lîngă arborele Zambu, așteptînd să-i cadă vreo frunză pe care s-o poată înghiți. Buriatii cunosc șarpele Abyrga, lîngă arbore, într-un „lac de lapte”. În anumite povești din Asia Centrală, șarpele Abyrga se încolăcește direct pe trunchiul arborelui (U. Holmberg, *Fin-no-Ugric Mythology*, p. 356 sq.).

Grifonii sau monștrii păzesc întotdeauna căile mîntuirii, adică fac de strajă în jurul Pomului Vieții sau unui alt simbol al lui. Heracles, ca să poată dobîndi merele de aur din grădina Hesperidelor, trebuie să adoarmă sau să ucidă balaurul care le păzește. Dacă este opera eroului însuși sau a lui Atlas — în timp ce Heracles i se substituie, pentru a susține în locul lui globul pămîntesc — e mai puțin semnificativ.

Important este că Heracles trece cu succes „încercările” sale eroice și ia merele de aur. Lîna de aur din Colchida este de asemenea păzită de un balaur, și Iason trebuie să-l ucidă ca să și-o însușească. Șerpii „păzesc” toate căile nemuririi, adică orice „centru”, orice receptacol în care se află concentrat sacral, orice substanță reală etc. Ei sînt întotdeauna înfățișați în jurul craterului lui Dionysos (J. Carcopino, *La basilique pythagoricienne*, p. 299), străjuiesc în îndepărtata Scitie aurul lui Apollo (Herodot, III, 116) și păzesc comorile ascunse în fundul pămîntului, sau diamantele și perlele din fundul Oceanului — în fine, orice simbol care intrupează sacral, care conferă *putere, viață și înțelepciune*, în Baptisteriul din Parma, lîngă Pomul Vieții stau de strajă balauri. Același motiv îl regăsim pe un basorelief al Muzeului Catedralei din Ferrara (Hartlaub, *Arcana Artis*, p. 294).

**109. Pomul și Crucea.** — Pomul Vieții este prototipul tuturor plantelor miraculoase, care învie morții, vindecă bolile sau redau tinerețea etc. Astfel, pe muntele Oshadi se află patru ierburi minunate: „una din ele, iarbă de mare preț, învie morții, o alta face să iasă săgețile din rană, o a treia cicatrizează plăgile...” (Rămăyana, *Yuddha Kānda*, 26, 6). Iarba *mṛtasarnjivani*, care învie morții, este, fără îndoială, cea mai prețioasă. Dar mai e și o „iarbă mare”, *samdhāni*, care are virtutea de a aduna la un loc părțile unui corp mort (*Mahābhārata*, I, 76, 33). Legende chineze vorbesc de o insulă minunată, de unde corbi aduc o iarbă în stare să învie războinicii morți de trei zile. Aceleași credințe se regăsesc în Iran (J. C. Coyajee, *Shahnameh Legends*, în *Cults and Legends of Ancient India and Iran*, Bombay, 1936, p. 40 sq.). Iarba care învie pe cei morți este cunoscută și în lumea romană (Pli-niu, *Hist Nat.* 25, 5), și virtuțile ei sînt vestite în toate legende europene (cf. pentru românii din Macedonia, Căndrea, *Iarbă Fiarelor*, București, 1928, p. 20). Cînd regele Solomon cere reginei din Saba nemurirea, ea îi vorbește de o plantă care se află în mijlocul unor stînci. Solomon întîlnește un „om alb”, un bătrîn, care se plimba cu iarba în mînă și care i-o dă bucuros, căci atît timp cît o păstra nu putea muri. Această iarbă dădea însă doar nemurirea, nu și tinerețea (A. Wunsche, *Lebensbaum*, p. 15 sq.).

Adevăratul lemn al Crucii învie morții, și Elena, mama împăratului Constantin, pune slujitori să-l caute (Albiruni, *Chronology*, p. 292). Acest lemn își datorează eficiența faptului că Crucea a fost făcută din Pomul Vieții care fusese sădit în Paradis (A. Wunsche, *op. cit.*, p. 39). În iconografia creștină. Crucea e adesea reprezentată ca un Arbore al Vieții (cf. indicații din bibliografie). Un număr considerabil de legende asupra lemnului Crucii și călătoriei lui Seth în Paradis au circulat în tot cursul Evului Mediu, în toate țările creștine. Ele își au originea în *Apocalipsa lui Moise*, *Evangelia lui Nicodim* și *Viața lui Adam și Eva*. Să redăm pe scurt varianta care a avut cel mai mare succes (cf. A. Graf, *Miti, leggende e superstizioni*, p. 59 sq.). Adam, după ce trăise 932 de ani în valea Hebronului, e bolnav de moarte și-l trimite pe fiul său

Seth să ceară arhanghelului, ce străjuia la poarta Raiului, uleiul milostivirii. Seth merge pe urmele pașilor lui Adam și ai Evei, pe unde iarba nu crescuse, și ajungând în fața Raiului îi împărtășește arhanghelului dorința lui Adam. Arhanghelul îl sfătuiește să privească de trei ori în Rai. Prima oară, Seth vede apa de unde izvorăsc patru fluvii și deasupra un arbore uscat. A doua oară, un șarpe se încolăcește în jurul trunchiului. Privind pentru a treia oară, el vede arborele înălțându-se pînă la cer; purta în creștet un prunc nou-născut, iar rădăcinile lui se prelungeau pînă în Infern (Arborele Vieții se afla în centrul Universului și axa lui străbătea cele trei regiuni cosmice), îngerul îi talmăcește lui Seth ceea ce acesta văzuse și îi vestește venirea unui Mîntuitor. Îi dă, de asemenea, trei semințe din fructele arborelui fatal, din care gustaseră părinții lui, și îi spune să le pună pe limba lui Adam, care peste trei zile va muri. Cînd Adam aude povestirea lui Seth, rîde pentru prima oară de la izgonirea lui din Rai, înțelegînd că neamul omenesc va fi mîntuit. După moartea lui, din semințele puse de Seth pe limbă răsar în valea Hebronului trei arbori, care cresc de vreo palmă pînă în timpul lui Moise. Acesta, cunos-cîndu-le obîrșia divină, îi transplantează pe muntele Tabor sau Horeb („centru al lumii”). O mie de ani stau arborii acolo, pînă în ziua în care David primește poruncă cerească să-i aducă la Ierusalim (și acesta un „centru”). După multe alte episoade (regina din Saba refuză să pună piciorul pe lemnul lor etc), cei trei arbori se contopesc într-unui singur, și din acesta a fost făcută Crucea Mîntuitorului. Sîngele lui Isus, răstignit în Centrul Pămîntului, acolo unde fusese creat și îngropat Adam, cade pe „căpățîna lui Adam” și botează astfel — răscumpă-rîndu-i păcatele — pe părintele omenirii (cf. M. Eliade, *Cosmologie și alchimie babiloniană*, p. 53).

Într-o ghicitoare medievală germană (A. Wunsche, *op. cit.*, p. 13) e vorba de un arbore ale cărui rădăcini sînt în Iad, iar vîrfurile la Tronul lui Dumnezeu, și care cuprinde Lumea între ramurile sale, arbore care e, de fapt, Crucea. Pentru creștini, într-adevăr, Crucea este reazemul Lumii: *quapropter lignum crucis coeli sustinet machinam, terrae fundamenta corroborat, adfixos sibi homines ducit ad vitam*,\* scrie Firmicus Maternus (27,1). În legendele orientale, Crucea este puntea sau scara pe care sufletele oamenilor urcă spre Dumnezeu (U. Holmberg, *Baum des Lebens*, p. 133); situată în „centrul lumii”, este locul de trecere între Cer, Pămînt și Infern. În unele variante, lemnul Crucii are șapte trepte, așa cum au arborii cosmici, reprezentînd cele șapte ceruri (cf. N. Cartoian, *Cărțile populare*, I, p. 123).

**HO. Întinerire și nemurire.** — Ca în mitul „Fîntîinii Vieții”, întîlnim diverse concepții privitoare la ierburile și fructele miraculoase: unele întineresc, altele dau viață lungă, altele conferă chiar nemurirea. Fiecare

\* deoarece lemnul Crucii sustine edificiul cerului, consolidează temelia pămîntului, îi aduce la viață pe oamenii crucificați. - *Nota red.*

din aceste concepții are o „istorie”, care a modificat-o în conformitate cu anumite canoane ținând de specificul rasei, de interferența culturilor, de diferitele concepții ale claselor sociale. „Planta nemuririi și a tinereții”, de pildă, era concepută cu totul diferit în India și în lumea semită. Semiții erau însetați de nemurire, de viață fără de moarte; indienii căutau planta care regenerează și reîntinereste. De aceea dietele alchimiste și medicale ale indienilor prelungească existența cu sute de ani și fac pe cei care le practică „potenți (în raporturile lor) cu femeile” (*bcdavān strīṣu*). Mitul lui Cyavana arată limpede care era idealul profan indian: nu *nemurirea*, ci *reîntinerirea*. Cyavana se înțelege cu Asvinii ca aceștia să-l întinerească, iar în schimb el să le dea *soma*, ambrozia divină. Asvinii îl duc la „fântâna tinereții” din Sa-rasvatî și când Cyavana iese din ea, arată asemenea zeilor prin tinerețea și strălucirea lui (cf. *Satapatha Br.* IV, 1, 5; etc).

Indianul, care accepta existența și iubea viața, nu dorea s-o păstreze la nesfârșit, ci prefera să se bucure de o foarte lungă tinerețe. Nemurirea, pe de altă parte, nu era de natură să-l ispitească pe înțelept și pe mistic — care aspirau la *eliberare*, și nu la o prelungire continuă a existenței; la o detașare definitivă de Coșmos și la dobîndirea autonomiei spirituale absolute, și nu a unei durate în timp, fie ea chiar infinită. Aceleași concepții întâlnim și la greci: ei nu aspirau la nemurire, ci la tinerețe și viață lungă. În majoritatea legendelor privitoare la Alexandru cel Mare, acesta e uimit că se poate cere nemurirea (cf. E. W. Hopkins, *The Fountain of Youth*, p. 19, 20; și Wallis Budge, *Alexander the Great*, p. 93). Mitul regenerării și reîntineririi, așa cum îl concepeau indienii, a fost cunoscut de europeni nu numai indirect, prin intermediul lumii semite și prin Islam, ci și direct, prin însemnările călătorilor în Orient. În scrisoarea Preotului Ioan (1160-1165) se spune că Indusul înconjoară Paradisul, că la trei zile de Paradis se află un izvor și cine bea din el de trei ori rămîne pînă la capătul zilelor asemenea unui tînăr de 30 de ani (E. W. Hopkins, *Fountain*, p. 19). Del Rio și Peter Maffeijs afirmă că indienii din Bengal și din valea Gangelui trăiesc 300 sau 330 de ani (*ib.*, p. 24). Gervasiu povestește cum Alexandru cel Mare, căutînd „Apa Vieții” în India, a găsit mere care prelungeau pînă la 400 de ani viața preoților (*ib.*, p. 19). În mitologia scandinavă, mărul joacă rolul fructului care regenerează și întinerește. Zeii mănîncă mere și rămîn tineri pînă la *ragna rdk*, adică pînă la sfîrșitul cosmic actual.

Ăcste exemple pun în lumină deosebiriile dintre structura idealului indian și cea a idealului semit, dar, la rîndul lor, fiecare din ăcste teme mitice a continuat să se modifice în chiar interiorul unităților etnice care au formulat-o. Nivelul spiritual al mitului, pe de-o parte, și nivelul legendei, al superstiției, al obiceiului, pe de altă parte, sînt absolut diferite. Un grup popular și o elită cultivată cunosc și interpretează mitul ierbii regeneratoare sau al nemuririi cu totul altfel. Totuși, în diferitele variante ale ăceleiași teme centrale — oricît de mari ar fi diferențele datorate spiritului etnic sau grupului social, sau

vicisitudinilor difuzării — se poate ușor verifica unitatea de structură, în cazul de față, îndărătul oricărei versiuni a ierbii miraculoase descoperim prototipul originar: Pomul Vieții; *realitatea, sacralitatea și viața* concentrate într-un Arbore minunat, care se află într-un „centru”, sau într-o lume inaccesibilă, și din care numai cei aleși pot gusta.

**111. Arhetipul plantelor de leac.** — Valoarea magică și farmaceutică a unor anumite ierburi se datorează de asemenea unui prototip ceresc al plantei sau faptului că ea a fost culeasă pentru prima oară de un zeu. Nici o plantă nu este prețioasă în ea însăși, ci prin participarea sa la un arhetip sau prin repetarea unor gesturi și cuvinte, care, izolând planta de spațiul profan, o consacră. Astfel, două formule de incantație anglo-saxone din secolul al XVI-lea, care se rosteau la culesul ierburilor bune de leac, precizează originea eficienței lor terapeutice: ele au crescut pentru prima oară (adică, *ab origine*) pe Muntele sacru al Calvarului (în „centrul” Pământului). „Te salut, o, iarbă slintă ce crești pe pământ; pe Muntele Calvarului te-ai aflat mai întâi; tu ești bună pentru tot felul de răni: în numele blîndului Isus, te culeg” (1584). „Sfîntă ești tu. Verbină, așa cum crești pe pământ, căci mai întâi pe Muntele Calvarului ai fost găsită. Tu ai vindecat pe Mîntuitorul nostru Isus Cristos și ai închis rănile Sale sîngerînde: în numele (Tatălui, Fiului și Sfîntului Duh) eu te culeg” (F. Ohrt, *Herba, Gratia Plena*, p. 17; M. Eliade, *La mandragore*, p. 24). Eficacitatea acestor ierburi e atribuită faptului că prototipul lor sa aflat, într-un moment cosmic hotărîtor („în timpul acela”), pe Muntele Calvarului. Ele și-au primit consacrarea pentru că au tămăduit rănile Mîntuitorului. Eficiența ierburilor culese este activă numai întrucît cel care le culege repetă acest gest primordial al tămăduirii. De aceea o veche formulă de incantație spune: „Vom culege ierburi pentru a le pune pe rănile Mîntuitorului” (F. Ohrt, *op. cit.*, p. 18). Se mai atribuie virtutea ierbii și faptului că a fost sădită de o ființă divină. „Cine te-a sădit?” spune ierboristul plantei. „Maica Domnului... spre vindecarea mea” (Cf. A. Delatte, *Herbarius*, p. 97, n. 3). Uneori trebuie ca ea să fie culeasă în numele lui Isus (*ib.*, p. 93 sq.).

Aceste formule de magie populară creștină continuă o veche tradiție, în India, de pildă, iarba *Kapitthaka* (*Feronia elephantum*) vindecă neputința virilă, căci, *ab origine*, Gandharva a folosit-o spre a-i reda lui Varuna virilitatea. Prin urmare, culesul ritual al ierbii este, efectiv, o repetare a actului lui Gandharva. „Pe tine, iarbă pe care tea săpat Gandharva pentru Varuna cînd își pierduse virilitatea, pe tine, iarbă care ridici membrul, te săpăm!” (*Atnarva Veda*, IV, 4,1). Pelinița (*damana*) este culeasă cu următoarea rugăciune: „Bindecuvin-tat să fii tu, Kamadeva, care pe toți ne orbești. Te culeg cu îngăduința lui Vișnu, etc.” (*Padina purāṇa*, cit. J. J. Meyer, *Trilogie*, I, p. 48).

O lungă invocație figurînd în Papirusul de la Paris (A. Delatte, p. 100) indică statutul excepțional al ierbii culese: „Tu ai fost semănată de Cronos, primită de Hera, păstrată de Ammon, zămislită de Isis, nutrită



de Zeus cel ploios; tu ai crescut grație Soarelui și rouăi. Tu ești rouă tuturor zeilor, inima lui Hermes, sămînța primilor zei, ochiul Soarelui, lumina Lunii, demnitatea lui Osiris, frumusețea și gloria Cerului etc.... Cum tu ai ridicat pe Osiris, ridică-te ca Soarele! Măreția ta egalează Zenitul, rădăcinile tale sînt adînci ca abisul etc.... Ramurile tale sînt oasele lui Mnevia; florile tale, ochiul lui Horus; grăunțele tale, sămînța lui Pan etc; eu sînt Hermes. Te iau cu Norocul cel Bun, cu Demonul cel Bun și la ceasul prielnic, în ziua convenită și favorabilă tuturor" (A. Delatte, p. 100). Iarba astfel evocată și culeasă are valoarea unui Arbore Cosmic. Dobîndirea ei echivalează cu însușirea virtuților care sălășluiesc într-un asemenea receptacol de forță, viață și sacralitate. Evident, această incantație e produsul magiei eclectice greco-egiptene — autorul ei era fără îndoială un erudit, dar aceasta nu-i știrbește autenticitatea; dimpotrivă, se știe că majoritatea incantațiilor populare sînt creații culte, degradate de un lung proces de infantilizare. Expansiunea ierbii medicinale pînă la atingerea proporțiilor cosmice ale unui arbore teofanic este perfect justificată de concepțiile cele mai arhaice. Se recunoaște o valoare lumii înconjurătoare numai întrucît i se poate atribui un prototip în lumea cerească.

Pentru creștini, ierburile medicinale își datorau eficiența faptului de a fi fost mai întîi găsite pe Muntele Calvarului. Pentru antici, ierburile își datorau virtuțile tămăduitoare împrejurării că au fost mai întîi descoperite de zei. „Betunie, tu care ai fost întîi descoperită de Esculap, sau de centaurul Chiron...” este invocatia recomandată de un tratat herboristic (A. Delatte, p. 102). Sau eficiența se datora faptului de a fi fost sădită de o divinitate: „Busuioc, te rog, prin divinitatea supremă care te-a făcut să răsări...”; „Iarbă de ricin, în numele Domnului atotputernic care te-a făcut să răsări...”; „Voi, plante puternice, voi pe care Mama-Glia v-a creat și v-a dăruit tuturor neamurilor...” (texte antice citate de A. Delatte, p. 102, 104).

În tradiția populară creștină, iarba și-ar datora virtuțile medicinale faptului că Dumnezeu i-a dăruit însușiri cu totul excepționale. În Franța se rostește următoarea formulă: „Iarbă sfîntă, ce n-ai fost nici semănată, nici sădită, arată-ți virtutea dată de Dumnezeu!” (*ibid.*, p. 103). Planta este, uneori, divină; textul herboristic *Cyranides*, de pildă, numește *bryonia* (împărăteasa) divină, regină a zeilor, mama plantelor, stăpîna pămîntului, a cerului și a apei (*ib.*, p. 103). De aceea culesul este un ritual care se împlinește în condiții de puritate ceremonială, cu rugăciuni și sacrificii presupunînd anumite primejdii etc. Nu este vorba, pur și simplu, de a culege o plantă, o anumită specie botanică, ci de a repeta un act primordial (divinitatea a cules-o pentru prima oară), pentru a dobîndi o substanță îmbibată de sacru, variantă minoră a Pomului Vieții, izvor al oricărei vindecări.

**112. Arborele-Axis Mundi.** — Adesea, în miturile și legende referitoare la Pomul Vieții ara întîlnit implicată ideea că el se află în centrul Universului, făcînd legătura între Cer, Pămînt și Infern.

Amănuntul acesta de topografie mitică are o valoare cu totul specială în credințele popoarelor nordice și central-asiatice, dar și presupune că originea este orientală (mesopotamiană). Altaicii știu, de pildă, că „în buricul Pământului crește cel mai înalt arbore, un brad ureau care-și înalță ramurile pînă la lăcașul lui Bai-Ulgân”, adică pînă la Cer (U. Holmberg, *Baum des Lebens*, p. 52). Foarte adesea, arborele se află pe vîrful unui munte, în centrul Pământului. Tătarii abakan vorbesc de un munte de fier pe care crește un mesteacăn cu șapte ramuri, fără îndoială un simbol al celor șapte etaje ale Cerului (ideogramă de origine babiloniană, se pare). În cîntările șamanilor ostiaci vașugan, arborele cosmic are, ca și cerul, șapte trepte; el străbate toate regiunile cerești și își înfige rădăcinile în adîncurile subterane (M. Eliade, *Le chamanisme*, p. 245 sq.).

Cînd se urcă la cer, în călătoria lui mistică, șamanul se catără într-un arbore care are nouă sau șapte trepte (par. 33). Cel mai adesea însă, el realizează această ascensiune pe un stîlp sacru, care are și el tot șapte trepte și care, desigur, e presupus a se afla în centrul lumii (U. Holmberg, *Finno-Ugric Mythology*, p. 338; *Der Baum des Lebens*, p. 26 sq.; M. Eliade, *Le chamanisme*, p. 120 sq.). Stîlpul sacru și arborele sînt simboluri echivalente ale stîlpului cosmic care susține lumea și se află în mijlocul Universului. La altaici, zeii își leagă caii de acest stîlp cosmic, în jurul căruia se rotesc constelațiile. Aceeași concepție se regăsește la scandinavi; Odhin își leagă calul de Yggdrasil (care și înseamnă, de altfel, „calul lui Odhin”). Saxonii numeau acest stîlp cosmic Irminsul — *universalis columna quasi sustinens omnia*\* (Rudolf v. Fulda). Indienii cunosc de asemenea ideea unei Axe cosmice reprezentată de un Arbore al Vieții sau un stîlp aflat în mijlocul Universului (A. Coomaraswamy, *Elements of Buddhist Iconography*, p. 82; P. Mus, *Barabudur*, I, p. 117 sq.). În mitologia chineză, arborele miraculos crește în centrul Universului, acolo unde ar trebui să se afle Capitala perfectă. El reunește al Nouălea Izvor cu cel de-al Nouălea Cer. Este numit „Lemn înălțat” (*Kien Mu*) și se spune că, la amiază, tot ce se află lîngă el și stă drept nu poate avea umbră (M. Granet, *Lapensee chinoise*, p. 324). Acest arbore cosmic se aseamănă cu Stîlpul susținător al Lumii, „Axa Universului” (*Axis mundi*) a cosmologiilor altaice și nord-europene. Arborele, după aceste mituri, exprimă realitatea absolută în aspectul ei de normă, de punct fix, reazem al Cosmosului. Este punctul de sprijin prin excelență. De aceea comunicarea cu cerul nu se poate face decît înprejurul lui sau chiar prin el.

**113. Descendența mitică pornind de la o specie vegetală.** — Aceleași concepții ale Vieții și Realității simbolizate prin vegetație explică ceea ce am putea numi, cu o formulă aproximativă, „legăturile mistice dintre arbori și oameni”. Cea mai categorică dintre aceste legături mistice

\* coloana universală care parcă susține totul. - *Nota red.*

## SIMBOLURI ȘI RITURI ALE REÎNNOIRII

239

pare descendența raselor dintr-o specie vegetală. Arborele sau arbustul e considerat strămoșul mitic al tribului. De obicei, acest arbore genealogic se află în strînsă legătură cu cultul lunar; strămoșul mitic, asimilat lunii, este reprezentat sub forma unei specii vegetale. Astfel, anumite grupuri miao venerază bambusul ca strămoș al lor. Regăsim aceleași credințe la aborigenii din Formosa, la populațiile tagalog din Filipine, la cele ya-lang (Yunnan) și în Japonia. La triburile ainu, ghi-liaci și în Coreea, arborele figurează în cultul (lunar) al strămoșilor (C. Hentze, *Mythes et symboles*, p. 158 sq.). Triburile australiene din Melbourne credeau că primul om se născuse dintr-o mimosă (A. Van Gennep, *Mythes et legendes d'Australie*, p. 14). După un mit foarte răspîndit în Indochina, întreaga umanitate a fost nimicită de potop, afară de doi tineri, frate și soră, care au scăpat ca prin minune într-un doveac. În ciuda dezgustului lor, tinerii se căsătoresc și fata dă naștere unui doveac; din sîmburii lui, semănați pe munte și în cîmpie, se ivesc rasele omenesti (N. Matsumoto, *Essai sur la mythologie japonaise*, p. 120 sq.).

Regăsim același mit, cu inevitabilele lui deformări (deformare a „strămoșului”), pînă în India. Sumați, soția regelui Sagara din Ayodhya, căreia i se promiseseră șaizeci de mii de fii, a dat naștere unui doveac din care au ieșit șaizeci de mii de copii. (*Rāmāyana*, I, 38; *Mahābhārata*, III, 106 etc). Un episod din *Mahābhārata* (I, 63, v. 2456 sq.) povestește cum „din Gautama, fiul lui Saradvat, s-au născut doi gemeni, Kṛpî și Kṛpa, dintr-o tufă de trestie” (de asemenea cf. J. Przyluski, *bes empales*, p. 18). Alte documente vin să confirme descendența mitică dintr-o specie vegetală a unor populații aborigene indiene. Udumbara, numele sanscrit al lui *Ficus glomerata*, desemnează în același timp provincia Punjab și pe locuitorii ei (J. Przyluski, *Les Udumbara*, p. 36; „Zalmoxis”, III, p. 30). Un trib din Madagascar numit antaivandrika, lit. oamenii (arborelui) vandrika, și vecinii lor, antaifasi, sînt descendenții unui bananier; „din acest bananier a ieșit într-o zi un băiețel frumos, care, peste puțin timp, a devenit foarte mare și foarte puternic... el a avut mulți copii și nepoți care au fost strămoșii acestui trib; uneori mai sînt numiți Copiii bananierului” (A. Van Gennep, *Tabou et totemisme à Madagascar*, p. 300).

Am putea ușor multiplica exemplele. Să mai semnalăm tradiția iraniană a originii primei perechi umane; cînd omul primordial, Ga-yomard, cade sub loviturile spiritului răului, sămînta lui pătrunde în pămînt și, patruzeci de ani mai tîrziu, dă naștere unei plante *rivās*, care, la rîndul ei, se transformă în Mashyagh și Mashyānagh (cf. bibliografia în „Zalmoxis”, III, p. 21). Dar legenda iraniană cuprinde un element suplimentar: moartea violentă a lui Gayomard. În două lucrări anterioare (*Ierburile de sub Cruce* și *La Mandragore et les mythes de la „naissance miraculeuse”*, „Zalmoxis”, III) am cercetat acest motiv mitic al originii vegetației prin sacrificarea (moartea violentă) unui uriaș primordial și, de asemenea, tema legendară a ivirii plantelor din sîngele sau trupul unui zeu sau erou doborîți mișelește. Vom reaminti

și vom relua într-un alt context concluziile la care am ajuns în cursul lucrărilor sus-menționate. De pe acum putem totuși observa solidaritatea dintre om și o anumită specie vegetală, solidaritate concepută ca un circuit continuu între nivelul uman și cel vegetal. O viață ome-nească curmată în chip violent se continuă într-o plantă; aceasta, la rîndul ei, dacă se întîmplă să fie tăiată sau arsă, dă naștere unui animal ori altei plante, care, în cele din urmă, își redobîndește forma umană. Putem rezuma astfel implicațiile teoretice ale acestor legende: viața omenească trebuie să se consume complet, pentru ași istovi posibilitățile de creație sau manifestare; dacă e brusc întreruptă prin-tr-o moarte violentă, ea încearcă să se prelungească sub o altă formă: plantă, fruct, floare. Vom semnală doar cîteva exemple ca dovadă: pe cîmpurile de luptă unde au căzut numeroși eroi, răsar trandafiri și măceși (*Ierburile de sub Cruce*, p. 16); din sîngele lui Attis au răsărit micșunele, iar trandafirii și anemonele au ieșit din sîngele lui Adonis pe cînd acești zei tineri agonizau; din trupul lui Osiris crește griul și planta *maat*, ca și tot soiul de ierburi etc. Moartea acestor zei este, într-un fel, repetarea actului cosmogonic al Creației lumilor, care, se știe, au rezultat din sacrificarea unui uriaș (tip Ymir) sau auto-sacri-ficiul unui zeu.

Dar ceea ce ne interesează în primul rînd în capitolul de față este circuitul vieții între aceste două niveluri: vegetal și uman. Faptul că un neam descinde dintr-o specie vegetală presupune că izvorul vieții se află concentrat în această plantă; deci că modalitatea umană se găsește acolo în stare virtuală, sub formă de germe și semințe. Tribul warramunga din nordul Australiei crede că „spiritul copiilor”, mic cît un bob de nisip, se află înăuntrul unor anumiți arbori, de unde se desprinde uneori și pătrunde prin buric în pîntecul matern (B. Spencer și F. J. Gillen, *The northern tribes*, p. 331). În acest caz, ne aflăm în fața unui proces de raționalizare a concepției arhaice a descendenței speciei dintr-un arbore; nu numai strămoșul mitic a luat ființă dintr-un pom, ci fiecare nou-născut descinde, în chip direct și concret, din substanța acestui pom. Izvorul realității și al vieții, identificat într-un arbore, nu și-a proiectat o singură dată forța lui creatoare spre a da naștere strămoșului mitic, ci continuă să creeze pe fiecare om în parte. Avem aici o interpretare concretă și raționalistă a mitului descendenței neamului omenesc din însuși izvorul de viață, manifestat în speciile vegetale. Dar implicațiile teoretice ale acestor variante raționaliste rămîn aceleași: realitatea ultimă și forțele ei creatoare sînt concentrate (sau manifestate) într-un arbore.

Întîlnim și alte variante raționaliste în grupul compact al credințelor care socotesc că sufletele strămoșilor se fixează în anumiți arbori, de unde se introduc sub formă de embrion în pîntecul femeilor (cf. J. G. Frazer, *The Magic Ari and the Evolution of King*, II, [tr.fr.](#), 26 sq.). În China se crede că fiecărei femei îi corespunde un arbore; cîte flori va da el, atîți copii va avea ea. Femeile sterile adoptă un copil pentru a provoca sporirea florilor în pomul corespunzător, care, la rîndul lor,

## SIMBOLURI ȘI RITURI ALE REÎNNOIRII

241

le va fertiliza (E. S. Hartland, *Primitive Paternity*, I, p. 148). Ceea ce e important în aceste obiceiuri este concepția circuitului continuu între nivelul vegetal — considerat izvor de viață neșecat — și nivelul uman; oamenii sînt simple proiecții energetice ale aceleiași matrici vegetale, sînt forme efemere pe care le dă neconținut la iveală prea-plinul nivelului vegetal. „Realitatea” și „forța” nu-și au fundamentul și nici izvorul în om — ci în plante. Omul nu este decît apariția efemeră a unei noi modalități vegetale. Murind, adică părăsind condiția umană, se reîntoarce — sub formă de „sămînță” sau de „spirit” — în arbore, în fapt, aceste formule concrete exprimă doar o schimbare de nivel. Oamenii se reintegrează în matricea universală, redobîndesc starea de sămînță, redevin gemeni. Moartea e o reluare de contact cu izvorul de viață universală. Regăsim aceeași concepție fundamentală în toate credințele legate de Mama-Glie și misticile agrare. Moartea nu e decît o schimbare de modalitate, o trecere într-un alt nivel, o reintegrare în matricea universală. Dacă realitatea și viața sînt formulate în termeni vegetali, reintegrarea se face printr-o simplă modificare a formei; din antropomorf, cel mort devine dendromorf.

**114. Transformarea în plante.** — Circuitul între aceste două niveluri s-a păstrat într-un număr considerabil de legende și basme, care pot fi clasate în două grupe: a) transformarea unei ființe umane ucise mișelește într-o floare sau un arbore; b) fecundarea miraculoasă printr-un fruct sau o sămînță. Aceste motive au făcut obiectul unor cercetări suficient de amănunțite în lucrări anterioare ale noastre; așa că ne vom mărgini să cităm doar exemple. Într-o poveste santali, publicată de P. O. Bodding (*Sontak Jolk Taies*, voi. III, Oslo, 1929, p. 297 sq.), șapte frați îșiucid sora ca s-o mănînce. Doar cel mai tînar dintre frați, și cel mai milos, nu se poate hotărî să mănînce din trupul surorii lui și îngroapă în pămînt bucata care-i revenise. După cîtva timp, un foarte frumos bambus a crescut în acel loc. Un om, trecînd pe acolo, a văzut arbustul și a vrut să-l taie ca să-și facă din el o vioară. Dar, cînd a lovit cu secura, a auzit un glas strigînd: „Oprește! Oprește! nu tăia atît de sus! Taie mai jos!” A lovit atunci arborele lîngă rădăcină și din nou auzi glasul: „Oprește! nu tăia atît de jos! Taie mai sus!” în sfîrșit, după ce glasul s-a mai făcut auzit de două ori, bambusul a căzut sub loviturile secrii. Omul și-a făcut o vioară din el și vioara cînta minunat „pentru că fata aceea era înăuntru”, într-o zi, fata a ieșit din vioară și a devenit soția cîntărețului — iar frații ei au fost înghițiți de pămînt.

Acest motiv folcloric este foarte răspîndit (tema celor trei lămii a folcloriștilor; cf. *Ierburile*, p. 15). El poate fi rezumat în următoarea schemă: o fată minunată (o zîină) iese dintr-un fruct miraculos sau dobîndit cu mare greutate (rodie, lămie, portocală) de către un erou; o roabă sau o femeie foarte urîță o omoară și-i ia locul, devenind astfel soția eroului; din cadavrul fetei răsare o floare sau un pom (sau fata se transformă în pasăre ori pește, care, uciși de femeia cea urîță,

dau naștere unui pom); din fructul pomului (sau din coaja lui, dintr-o așchie) apare în cele din urmă eroina. Astfel, într-o poveste indiană culeasă în Punjab, soția ucisă se prefăce într-un crin; falsa prințesă îl rupe în bucăți, dar din crin răsare o tulpină de mentă, apoi o frumoasă plantă agățătoare. În Dekkan, se povestește despre o regină geloasă care îneacă o tinăra fată într-un eleșteu. De acolo răsare o floarea-soarelui și, aceasta fiind arsă, din cenușa ei crește un mango (cf. *Ierburile*, p. 15; *La mandragore*, p. 34).

Povestirea este la fel de populară și în Europa, deși e contaminată cu subtema „logodnica înlocuită” și „acul de păr fermecat”. Eroina suferă, ca și în tipul asiatic, mai multe metamorfoze. Într-o poveste toscană, eroina se transformă într-un „enorm tipar” care, la rîndul lui, e omorît și aruncat într-un strat de măceș. Ea se transformă atunci într-un măceș „minunat de mare”, care e prezentat prințului ca o rară curiozitate. Din măceș se înalță un glas: „încet! Nu mă lovi!” Prințul despică măceșul cu un briceag și frumoasa fată iese vie și nevătămată, în varianta grecească, fata se prefăce într-un peștișor de aur, apoi într-un lămîi. Cînd un bătrîn își apucă securea ca să-l taie, aude un glas: „Lovește sus! Lovește jos! Nu lovi la mijloc, căci ai răni o fată!” (E. Cosquin, *Les Contes Indiens et VOcident*, Paris, 1922, p. 84-85; M. Eliade, *La Mandragore*, p. 34). Ceea ce amintește întru totul povestea Santali. În basmul românesc „Cele trei rodii de aur”, eroina este prefăcută de țigancă într-o pasăre care, la porunca acesteia, este tăiată; din sîngele păsării crește un brad frumos și înalt (L. Șăineanu, *Basmele românilor*, p. 307 sq.).

**115. Relații om-plantă.** — în toate aceste povestiri, circuitul om-plantă este dramatic; eroina, am spune, se ascunde, luînd formele unui pom de fiecare dată cînd i se pune capăt vieții. Este vorba de o regresie provizorie în nivelul vegetal. Ea își continuă viața, „ascun-zindu-se” sub o nouă formă. Toțiși, poveștile populare au păstrat și celălalt motiv arhaic al circuitului om-plantă, acela de a înghiți o să-mîntă sau a miroși o floare pentru a dobîndi fecunditatea. Astfel, în unele variante românești ale basmului „Cele trei rodii”, unul din părinți primește de la un sfînt un măr și, după ce-l mîncă, dă naștere unui copil. (Un bătrîn care mîncase un măr, dat lui de Sfînta Vîneri, vede născîndu-se o fată din coapsa lui; L. Șăineanu, *Basmele*, p. 308, 309.) Unul din exemplele clasice ale literaturii folclorice este *Penta-merone*, II, 8, unde se povestește de o fecioară care rămîne grea după ce a mîncat o frunză de trandafir. Ovidiu (*Fastes*, V, 255) amintește tradiția după care Marte s-a născut din Junona fără intervenția lui Jupiter, atînsă fiind cu o floare de către zeița Flora. N. M. Penzer a cules de asemenea destule exemple de zămislire prin fructe cerești (cf. bibliografie).

Circuitul om-plantă, păstrat de folclor sub o formă dramatică, este implicat în foarte numeroase credințe. În Mecklemburg, se îngroapă placenta noului-născut la rădăcina unui pom tînăr; în Indonezia, se

sădește un pom pe locul unde s-a îngropat placenta (G. Van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, p. 38). În ambele obiceiuri e manifestă solidaritatea mistică dintre creșterea arborelui și creșterea omului. Uneori această solidaritate există între un întreg popor și un arbore. Astfel, de pildă, papuașii cred că, dacă un anumit arbore s-ar întâmpla să fie tăiat, ar pieri și ei (B. Nyberg, *King und Erde*, p. 77). Șamanii dolgani sădesc un arbore în clipa când simt chemarea vocatiei lor magice; după moartea lor, arborele este smuls. În alte triburi altaice (golzi, orotki și oroki) se crede că viața șamanului depinde de un astfel de pom. Șamanii tribului yurak, din tundra de la nord de Obolsk, așază doi *șjadai* (idoli) pentru a păzi arborele, căci, dacă piere pomul, pier și ei (U. Harva, *Die religiösen VorsteUungen der altaischen Völker*, p. 480-481; E. Emsheimer, *Schamanentrommel u. Schamanenbaum*, 168 sq.). În Europa, la nașterea unui prinț moștenitor se sădește și astăzi un tei. În arhipelagul Bismarck, la nașterea unui copil se seamănă o nucă de cocos; când arborele dă cele dintâi roade, tînărul e acceptat în rîndul adulților; *mana* unui șef indigen crește în proporție cu robustețea arborelui (G. Van der Leeuw, *op. cit.*, p. 38). Legătura mistică dintre om și arbore constituie o temă bine cunoscută în folclorul universal: dacă florile unei specii vegetale anumite se veștejesc sau cad este semn că o primejdie sau moartea amenință un erou. Alte credințe populare europene implică chiar mitul potrivit căruia oamenii descind dintr-un arbore; astfel, în localitatea Nierstein din Hessa se afla un tei mare „care înzestra cu copii întreaga regiune” (E. S. Hartland, I, p. 43). În Abruzzi se spune că noii născuți provin dintr-un butuc de viță de vie (*id.*, *Primitive Paternity*, p. 44).

**116. Arborele regenerativ.** — Arborele este, de asemenea, ocrotitorul noilor născuți; el ușurează nașterea și veghează asupra vieții pruncilor întocmai ca și Pămîntul. Exemplele pe care le vom cita pun în lumină analogia dintre sacralitatea Pămîntului și cea a Vegetației. Arborele nu este, de altfel, decît o nouă formulă a realității și a Vieții nesecate, pe care o înfățișează și Pămîntul. La temelia tuturor credințelor în legătură cu descendența telurică sau vegetală și cu ocrotirea pe care o exercită Pămîntul sau Arborele asupra noilor născuți se află o experiență și o „teorie” a realității ultime, izvor de Viață, matrice a tuturor formelor. Pămîntul sau Vegetația care răsare din el se manifestă drept *ceea ce există*, ceea ce există în chip viu, în neconținută rodire, printr-o palingeneză continuă. Faptul de a atinge sau de a te apropia de arbori — ca și faptul de a atinge pămîntul — este binefăcător, întăritor, fertilizant. Leto ia născut pe Apollo și pe Artemis pe cînd era îngenunchată pe o pășune și atingea cu mîna un palmier sacru. Regina Mahā-Māyā l-a născut pe Buddha la rădăcina unui pom *sala*, îmbrățișînd una din ramurile lui. G. J. Engelmann (*Die Geburt bei den Urvölkern*, Viena, 1884, p. 77 sq.) și B. Nyberg (*King und Erde*, p. 207 sq.) au adunat un bogat material etnografic, care arată frecvența obiceiului ca femeile să nască în vecinătatea sau la rădăcina unui

arbore. Prin simplul fapt de a fi fost născut lângă un izvor al Vieții și tămăduirii, copilul își asigură cel mai bun destin. El va fi scutit de boli, ferit de durerile rele și de accidente. Nașterea lui — ca și în cazul nașterii pe pământ — este, într-un sens, o naștere *per proximi*; adevărata mână e vegetația, și ea îi va purta de grijă, în legătură cu aceste credințe, se cuvine să amintim obiceiul — cunoscut și în antichitate, păstrat și astăzi în mediile populare — ca pruncul să fie, imediat după naștere, înfășurat și frecat cu buruieni, crengi verzi sau paie (B. Nyberg, p. 210 sq.). Contactul direct cu personificările Puterii și Vieții nu poate fi decât prielnic noului-născut. Leagănul arhaic era alcătuit din crengi verzi sau spice; Dionysos, ca și toți copiii din vechea Grece, a fost pus, imediat după naștere, într-un coș (*Uknon*) în care se purta și primul rod al recoltelor (cf. W. Mannhardt, *Myth, Forschungen*, p. 369; A. Dieterich, *Mutter Erde*, p. 101-104). Același obicei în India modernă (J. Hasting, *Encycl. Rel. Ethics*, II, p. 682) și în alte regiuni (J. G. Frazer, *Spirits of the Corn*, p. 5-11). Ritul este străvechi; în imnurile sumeriene ni se spune cum Tammuz a fost așezat, îndată după naștere, în coșul în care se puneau cerealele culese de pe câmp (A. Jeremias, *Handbuch*, p. 345; *AUGemeine ReUgionsgeschichte*, p. 219).

A pune un copil bolnav în scorbura unui arbore implică o nouă naștere, deci o regenerare (W. Mannhardt, *Wald u. FeJdkulte*, I, p. 35 sq.). în Africa și în Sindh, copilul bolnav se vindecă trecând printre doi pomi fructiferi legați între ei; boala rămâne fixată în arbori (B. Nyberg, p. 216). Același obicei în Scandinavia, unde nu numai copiii ci și adulții atinși de boală se pot tămădui trecând prin scorbura unui copac. Plantele fertilizate, ca și ierburile medicinale își datorează eficiența aceluiasi principiu: Viața și Forța sînt încorporate în vegetație. Evreii numeau copiii nelegitimi „copilul buruienilor”; românii îi numesc „copii din flori”. Aceeași terminologie se regăsește și în alte părți (de pildă, la indigenii din Noua Caledonie). Anumite ierburi au puteri fertilizante; Lea a avut de la Iacob un fiu, Isahar, prin mandragorele găsite de Ruben pe câmp (*Facerea*, 30, 14 sq.). Toate aceste ierburi miraculoase și medicinale nu sînt decît variante slabe și raționalizate ale prototipurilor mitice: iarba care învie morții, iarba veșniciei tinereți, iarba care vindecă orice boală etc.

**117. Căsătoria arborilor.** — Un alt ceremonial care dezvăluie conștiința unei solidarități între vegetație și oameni este supranumit „căsătoria arborilor”. Datină este frecventă în India (cf. J.G. Frazer, *The Magic Art*, II, p. 24-25) și se întâlnește sporadic la anumite grupuri de țigani (din Transilvania, de pildă). Căsătoria arborilor se efectuează, în general, atunci cînd, la cîtiva ani după căsătorie, femeile încă nu au copii. în acest caz, în ziua și la ora prielnică, soții se duc lângă un heleșteu și plantează fiecare un arbust, soția, un tinăr smochin, soțul, un mangotier. Sădirea are loc ca un adevărat ritual, precedat de îmbăiere etc. Femeia leagă tulpina pomului Vepu de trunchiul ar-



borelui mascul Arasu, apoi îi stropește cu apă din heleșteu și, împreună cu soțul, face *pradakṣina* (mers ritual spre dreapta) de 3, 27 sau de 108 ori. Dacă unul din pomi se usucă, e semn rău. De aceea se iau toate măsurile pentru buna lor creștere: sînt înconjurați cu o apărătoare etc. Căsătoria lor este considerată ca avînd un mare rol în fertilizarea femeii. După un anumit timp, acești arbori devin obiect de cult, mai ales dacă sa depus lîngă trunchiurile lor încrucișate un *nagakkaḥ*, reprezentînd două cobre înlănțuite, sculptate în piatră (J. Boulnois, *Le Caducee*, p. 8 sq.).

Obiceiul acesta, practicat pe o scară întinsă în India, presupune posibilitatea de a influența fertilitatea femeii prin unirea nupțială a două specii vegetale. În alte regiuni ale Indiei, căsătoria plantelor are loc concomitent cu cea a perechilor umane. În Punjab, cînd un bărbat se căsătorește pentru a treia oară, se celebrează căsătoria unui bambus (*acacia arabica*) sau a unui *asclepias gigantea*. În Nepal, fiecare fată newari e măritată cu un *bel* din fragedă vîrstă; „soțul” e apoi zvîrlit în apă (B. Nyberg, p. 201). Se mai stabilesc raporturi nupțiale între arbori și pentru alte motive: norocul și belșugul colectiv, de pildă. Un obicei paralel căsătoriei arborilor este următorul: între tinerii soți, în primele nopți după căsătorie, se așază un baston (*dānda*) din arborele Udumbara, reprezentînd pe Gandharva, care, precum se știe, se bucură de *jus primae noctis* (cf. J. J. Meyer, *Trilogie*, III, p. 192 sq.). Forța sacră, erotică și fecundatoare a lui Gandharva, încorporată în baston, se presupune că efectuează unirea cu mireasa, înaintea soțului.

**118. „Arborele de Mai”.** — Am văzut cum arborii sau vegetația întrupează întotdeauna Viața nepuizabilă; ceea ce corespunde, în ontologia arhaică, Realității absolute, „sacralului” prin excelență. Cosmosul este simbolizat printr-un arbore: divinitatea se manifestă dendro-morf; fecunditatea, belșugul, norocul, sănătatea — sau, la un nivel mai ridicat, nemurirea ori tinerețea veșnică — sînt concentrate în ierburi sau arbori; umanitatea sau rasa derivă dintr-o specie vegetală; viața umană se refugiază în forme vegetale atunci cînd este întreruptă, prin viclenie, înainte de termen; într-un cuvînt, tot ceea ce *este*, tot ceea ce *este viu* și *creator*, în continuă regenerare, se exprimă prin simboluri vegetale. Cosmosul a fost reprezentat sub forma unui Arbore, deoarece, întocmai ca acesta, *se regenerează periodic*. Primăvara este o înviere a vieții universale și, prin urmare, a vieții umane. Prin acest act cosmic, toate forțele de creație își recapătă vigoarea inițială. Viața e reconstituită integral, *totul începe din nou*; pe scurt, se repetă actul primordial al Creației cosmice, căci orice regenerare este o nouă naștere, o întoarcere în acel timp mitic cînd a apărut, pentru prima oară, forma care se regenerează.

Ideea de regenerare a colectivității umane printr-o participare activă a acesteia la reînvierea vegetației, deci la regenerarea Cosmosului, este implicată în foarte numeroase ritualuri ale vegetației. În tradițiile populare europene s-au păstrat urme sau fragmente din scenariile

arhaice care grăbeau sosirea primăverii prin împodobirea și plimbarea ceremonială, în cortegiu, a unui arbore. În Europa, mai există încă datina ca primăvara, la începutul verii, sau de Sînziene să se aducă din pădure un arbore și să fie așezat în mijlocul satului, sau ca flecare să taie crengi verzi din pădure și să le atîme la case, pentru a asigura prosperitatea stăpînului casei. Este așa-numitul „Arbore de Mai” sau „May-pole” (W. Mannhardt, *Wald und Feld Kulte*, I, p. 312 sq.; J. G. Frazer, *The Magic Art*, II, p. 59 sq.; *The Golden Bough*, ed. prese., p. 120 sq.). În Anglia, tineri sau grupuri de fete colindă în ziua de 1 mai din casă în casă, cu coroane de ramuri de flori, cîntînd și cerînd daruri. În munții Vosges, ceremonia are loc în prima duminică a lunii mai. În Suedia se așează „stîlpi de Mai” (*Maj stänger*) în case, mai ales la solstițiul de vară; sînt pini curățați de crengi și împodobiți cu flori artificiale, jucării etc. Pretutindeni unde se întîlnește acest ceremonial (din Scoția și Suedia pînă în Pirinei și la slavi), „stîlpul de Mai” e un prilej de desfătare colectivă, încheiat printr-un dans în jurul stîlpului. De obicei, rolurile principale revin copiilor și tinerilor. Este sărbătoare a primăverii, dar, ca orice manifestare de acest fel, dobîndește uneori atributele orgiei (par. 137).

Un autor puritan englez, Phillip Stubbes, în *Anatomie of Abuses* (London, 1583), înfierează cu indignare aceste supraviețuiri păgîne. Căci, spune el, tinerii de ambele sexe petrec noaptea în pădure; cu Satana drept Dumnezeu; și cînd aduc în sat „stîlpul de Mai” („this stinkyng ydöl rather”) toți dansează în jurul lui un dans păgîn. Doar o treime din fete se întorc acasă „undefiled” (cit. J. G. Frazer, *The Magic Art*, II, p. 66; *The Golden Bough*, p. 123). În ciuda rezistenței Bisericii, această sărbătoare a continuat să fie celebrată. Nici profundele transformări sociale nu au reușit s-o suprimă; nu i-au schimbat decît numele. În Perigord, ca și în multe alte locuri, Arborele de Mai devine un simbol al Revoluției Franceze; este numit „arborele Libertății”, dar în jurul lui sătenii dansează aceleași hore arhaice transmise de strămoșii lor (A. Mathiez, *Les origines des cultes révolutionnaires*, 1904, p. 32). Ziua de 1 Mai este celebrată azi ca zi a muncii și a libertății; pentru mentalitatea modernă, această sărbătoare păstrează în parte mitul regenerării și promovării bunei stări colective, mit comun tuturor societăților tradiționaliste.

În multe regiuni, cu ocazia aducerii solemne a „stîlpului de Mai”, arborele anului precedent este ars (W. Mannhardt, p. 177 sq., 186 sq.). Consumarea lemnului prin foc este probabil tot un rit al regenerării Vegetatiei și al reînnoirii anului, căci, în India (J. J. Meyer I, p. 101) și în antichitatea clasică (W. Liungman, *Euphrat-Rhein*, II, p. 1027) se ardea un arbore la începutul anului. Celebrarea anului nou, consumarea arborelui prin foc sînt adesea, în India, prilej de orgii, de exemplu la populațiile biyar din Provinciile Unite (Agra și Oudh), care dau foc arborelui salmali și sfîrșesc prin a se deda unei orgii colective (W. Crooke, *The Holi*, p. 59; alte exemple J. J. Meyer, I, p. 101, n. 2). Cenușa acestui arbore este plină de proprietăți apotropaice și fertili-

zante. Ea apără de boli, deochi, duhuri rele (în India. W. Crooke, p. 63; J. J. Meyer, p. 107 sq.). în Europa, cenușa rămasă după arderea „stîlpului de Mai” sau butucii aprinși la Carnaval și la Crăciun se risipesc pe cîmpuri, căci ajută și sporesc recoltele.

Toate acestea se explică dacă ținem seama că fac parte din același complex ritual: regenerarea vegetației și regenerarea „anului” (ne amintim că anul nou, la numeroase popoare din Orientul antic, începea la 1 martie). Cenuși și cărbunilor li se atribuie valorile magice și ferti-lizante ale lemnului sacrificial (cf. bogata documentație și referințele lui J. J. Meyer, I, p.157 sq.); „forța” lor se datorează asemănării cu un prototip (cenușa unui arbore ars în mod ritual, la începutul anului, în luna mai, de Sînziene etc). Arborele sau lemnul ars în mod ceremonial își dobîndesc eficiența prin simpla regresivitate virtuală, prin revenirea la starea de „sămînță” pe care o realizează arderea; „forța” pe care o reprezintă sau o personifică, nemaiputîndu-se manifesta în mod formal, se concentrează în cenușă sau în cărbune.

Adesea, sosirea lui „Mai” e configurată nu numai printr-un arbore sau un stîlp, ci și prin efigii antropomorfe împodobite cu frunze și flori sau chiar printr-o persoană determinată, care întruchipează forța vegetației sau una din manifestările ei mitice. Astfel, în Bavaria de Nord este condus în procesiune pînă în mijlocul satului un arbore Walber, împreună cu un tînăr înfășurat în paie și numit tot „Walber”. Pomul e așezat în fața cîrciumii și tot satul dansează în jurul lui; tînărul Walber nu este decît un dublet antropomorf al forțelor vegetației. Tot astfel se petrec lucrurile la slavii din Carinthia, care, cu ocazia Sfîntului Gheorghe, împodobesc un arbore, înfășurînd totodată în crengi verzi un tînăr numit „Gheorghe cel verde”. După cîntecele și dansurile inevitabile oricărei sărbători a primăverii, o efigie a lui „Gheorghe cel verde”, sau chiar tînărul care îndeplinește acest rol, este azvîrlită în apă. în Rusia, arborele a dispărut, „Gheorghe cel verde” nu se mai aplică decît tînărului, îmbrăcat în frunze. în Anglia, la sărbătoarea lui Mai, „Jack-in-the-green”, un coșar împodobit cu frunze și iederă (J. G. Frazer, *The Magic Art*, II, p. 75 sq.; *The Golden Bough*, p. 126-129) dansează în fața unor grupuri de coșari. După dans, coșarii fac chetă printre cei care asistă.

De altfel, toate ceremoniile de Mai sfîrșesc prin cereri de daruri. Cetele care colindă satul cu crengi și flori, sau cele care conduc în alai efigii florale, sau tinerii care personifică vegetația adună daruri de la fiecare casă (toate aceste daruri au un caracter tradițional: se dau ouă, fructe uscate, anumite prăjituri etc). Cei care refuză sînt amenințați în versuri sau în proză, după ceremonialul obișnuit: să nu aibă recolte bune, livada cu pomi să nu le rodască, via să nu le înflorească etc...! Grupul își arogă acest drept de a blestema pe cei avari în calitatea lui de mesager al vegetației: pe de o parte, fiindcă avaritia e dăunătoare întregii colectivități și pentru că, într-un episod dramatic cum este sosirea primăverii, substanța vitală, hrana, trebuie să circule cu generozitate înăuntrul colectivității, pentru a promova

în mod magic circuitul rezervelor cosmice de substanță vitală (verdeată, turmă, recolte). Pe de altă parte, pentru că grupul care anunță vestea cea bună a vegetației are sentimentul că îndeplinește un act ceremonial care interesează întreaga colectivitate, și această funcție se cere răsplătită: grupul *vede*, înaintea tuturor, primăvara, o *aduce* în sat, o *arată* celorlalți, o *stimulează* prin cîntece, dansuri și ritualuri.

**119. „Regele” și „Regina”.** — într-adevăr, în unele regiuni sosirea lui „Mai” este un prilej de întreceri diverse, alegerea celor mai viguroase perechi („Regele” și „Regina” etc), lupte ceremoniale etc. Funcția tuturor acestor încercări, chiar dacă sensul lor originar a fost altul, este de a stimula energiile naturii. De obicei, sărbătoarea începe printr-o alergare la „stîlp” sau printr-o întrecere între flăcăi, care va ajunge mai repede în vârful stîlpului. Ca să dăm numai cîteva exemple: în Saxonia, acest ceremonial are loc la 1 mai sau la Rusalii, cînd se aduc arbori tineri din pădure (mcy'um *quaerere*) pentru împodobirea caselor, apoi se înalță solemn un arbore, „Mai”-ul, în mijlocul satului. Acestuia i se taie crengile, lăsîndu-i-se doar cîteva în vîrf, care sînt încărcate cu daruri (cîrnați, ouă, prăjituri). Tinerii rivalizează în rîvnă: cine va izbuti să se cațere pînă în vîrf sau, în alte regiuni, cine va alerga cel mai iute pînă la locul unde a fost înălțat „stîlpul”. Uneori cursa are loc pe cai (J. G. Frazer, *The Magic Art*, II, p. 66 sq.). Eroul e purtat pe umeri și sărbătorit. Odinioară, el primea în dar, de la cele mai frumoase fete, un postav roșu.

în Silezia, învingătorul în cursa de cai este numit „Regele Rusaliilor”, iar logodnica lui „Regina Rusaliilor”. Ultimul ajuns e silit să joace rolul bufonului. El trebuie, între altele, să mănînce treizeci de pîini mici și să bea patru litri de rachiu pînă la sosirea „Regelui”; acesta, purtînd „bucetul de Mai” și coroană și însoțit cu alai prin tot satul, e condus în cele din urmă în fața cîrciumii. Dacă bufonul reușește să bea și să mănînce tot ce i sa poruncit și mai este în stare să întîmpine pe „Rege” cu un discurs și un pahar cu bere, socoteala lui e plătită de „Rege”; în caz contrar, bufonul și-o plătește singur. După liturghie, procesiunea pornește din nou, cu „Regele” și bufonul în frunte, purtînd pe cap coroana Rusaliilor, și se oprește în fața fiecărei gospodării cerînd daruri și bani (formula e următoarea: „Pentru a cumpăra săpun și a spăla barba nebunului”). Obiceiul îngăduie „căvalerilor” din alaiul „Regelui” să pună mîna pe tot ce găsesc ca merinde în casă, în afara celor ținute sub cheie. Apoi alaiul se îndreaptă spre locuința logodnicei „Regelui”. Aceasta e numită „Regina Rusaliilor” și i se aduc daruri. „Regele” are, de asemenea, dreptul să înalțe arborele de Mai în fața casei stăpînului său, unde va rămîne pînă în anul următor. în cele din urmă, toți se adună la cîrciumă și „Regele” cu „Regina” deschid balul (Drechsler, *Sitte u. Brauch*, I, 125-128; J. G. Frazer, *The Magic Art.*, 11, p. 84 sq.).

**120. Sexualitate și vegetație.** — în alte regiuni (în Franța, în Anglia, în Boemia, de pildă) datina cere să se aleagă, de la început, o „Regină de Mai”. Dar majoritatea tradițiilor populare europene păstrează perechea primordială sub diferite numiri: Rege și Regină, Domn și Doamnă, Logodnic și Logodnică, îndrăgostiții (cum este cazul în Sicilia și Sardinia). Este vorba, fără îndoială, de o imagine alterată a tinerei perechi, care, odinioară, stimula forțele creatoare ale Naturii, unindu-se ritual pe brazde (cf. par. 135 sq.) și repetînd astfel hiero-gamia cosmică între Cer și Pămînt. Aceste perechi se găsesc întotdeauna în fruntea procesiunilor care poartă din loc în loc „arboarele de Mai” sau efigiile vegetației, adunînd daruri. Adesea aceste cupluri sînt considerate perechi căsătorite; în alte ansambluri și niveluri culturale, cuplul ceremonial își pierde sensul original (hierogamie), absorbit fiind de ritul orgiei. Este, de altfel, greu de precizat, în unele cazuri, în ce măsură un rit se articulează într-un sistem erotic sau într-unui teluri-co-agrar. Viața se revelează ca o unitate; nivelurile vieții cosmice își corespund unul altuia (lună-femeie-pămînt; cer-ploaie-bărbat etc.) și chiar se întretaie în centre determinate (toate atributele cosmologice ale Lunii, Noptii, Apelor, Pămîntului, semințelor, nașterii, regenerării, reînvierii etc. sînt prezente, fie chiar virtual, în femeie, și ele pot fi actualizate și sporite prin rituri feminine sau hierogamii). De aceea, sîntem nevoiți să atragem neconținut atenția asupra acestui ansamblu unitar din care derivă fiecare ritual în parte și care totuși îl fundamentează. Mai ales cultele vegetației se cer înțelese prin concepția biocosmologică originală care le-a dat naștere. Polimorfismul lor este adesea o iluzie a opticii moderne; ele decurg, în fond, dintr-o intuiție ontologică arhaică [*realul* nefiind numai ceea ce *durează* la infinit egal cu sine, ci și ceea ce *devine informe organice, dar ciclice*) și converg către același scop: să asigure prin orice mijloace regenerarea forțelor naturii.

Astfel, în unele insule din Arnboin, de pildă, cînd plantațiile de cuișoare par deficiente, bărbații se duc acolo noaptea goi și încearcă să fertilizeze pomii, strigînd: „Cuișoare!” La tribul bangada din Africa Centrală, femeia care a născut gemeni devine, prin această dovadă de rodnicie, un centru genezic capabil să fecundeze bananierii; o frunză de bananier așezată între picioarele ei și împinsă în lături de soț prin-tr-un gest marital dobîndește virtuți atît de excepționale încît este foarte căutată de tărani din satele vecine și se vinde la un preț bun (J. G. Frazer, *The Magic Art*, II, p. 101, *GoldenBough*, p. 135). Avem de-a face în aceste două cazuri cu aplicarea regimului erotic uman asupra vieții vegetative, aplicare grotescă, excesiv de concretă, limitată la „obiecte individuale” (anumiți arbori, anumite femei), iar nu proiectat magic asupra „întregului”, adică asupra vieții ca totalitate.

Aceste cazuri aberante confirmă însă principiul implicat în hierogamie, în unirea tinerelor perechi, pe brazde, primăvara, în cursele și întrecerile care stimulează forțele vegetației în anumite sărbători ale primăverii și verii, în „Regele” și „Regina de Mai” etc. Pretutindeni

identificăm voința de a promova, pe un plan vast, circuitul energiei biocosmice și îndeosebi al energiei vegetației. După cum am văzut, nu întotdeauna vegetația este cea stimulată de om printr-un ceremonial și o hierogamie; adesea, dimpotrivă, viața vegetală stimulează fecunditatea oamenilor (de pildă, căsătoria arborilor în India; fecundarea prin fructe și semințe, prin umbra pomilor etc). Este același circuit închis al substanței vitale, care irumpe la toate nivelurile cosmice, dar care poate fi făcută să se concentreze și să se proiecteze în anumiți centri (femeie, vegetație, animale), după nevoile omului. Circulația substanței vitale și a forțelor sacre între multiplele niveluri biocosmice, circulație dirijată de om pentru profitul său imediat, va fi mai târziu folosită drept cel mai bun mijloc de dobândire a nemuririi sau „mîntuire” a sufletului (cf. misterele greco-orientale).

**121. Reprezentanți ai Vegetației.** — Esențială în sărbătorile vegetației, așa cum s-au păstrat ele în tradițiile europene, nu este numai *expunerea ceremonială* a unui arbore, ci și *binecuvînturea* unui nou an care începe. Vom înțelege toate acestea mai bine din exemplele pe care le vom menționa mai jos. Modificările pe care calendarul le-a suferit în decursul timpurilor umbresc uneori elementul acesta de regenerare, „de nou început”, care se poate descifra în nenumărate obiceiuri de primăvară. Apariția vegetației inaugurează un nou ciclu temporal; viața vegetală renaște în fiecare primăvară, „reîncepe”. Izvorul comun al acelor două grupuri de ceremonii — *expunerea arborelui de Mai* și *începutul* unui nou „timp” — este evident în numeroase tradiții, în unele regiuni, de pildă, se obișnuiește a omori „Regele” de Mai, reprezentant și stimulator al vegetației, în Saxonia și în Turingia, grupuri de flăcăi se duc în căutarea „sălbaticului”, îmbrăcat în frunze și ascuns în pădure: îl prind și trag, în glumă, cu flinta în el (J. G. Frazer, *The Golden Bough*, p. 296 sq.; *The Dying God*, p. 215 sq.). în Boemia, de Lăsatul Secului, un grup de tineri deghizați îl urmăresc pe „Rege”, într-o cursă patetică, pe străzile orașului, îl prind, îl judecă și îl condamnă la moarte. „Regele”, care are un gît lung alcătuit din mai multe pălării suprapuse, este decapitat. în districtul Pilsen (Boemia), „Regele” se înfățișează costumat cu ierburii și flori și, după proces, poate fugi pe cal. Dacă nu e prins, are dreptul să rămînă „Rege” încă un an: în caz contrar, i se taie capul<sup>1</sup>.

în tradițiile populare europene regăsim încă două scenarii care, în strînsă legătură cu aceste sărbători ale primăverii, îndeplinesc funcții similare în cadrul aceluiași sistem ceremonial al regenerării „anului” și vegetației. Este vorba de „moartea și îngroparea Carnavalului” și

<sup>1</sup> Pe bună dreptate, J. G. Frazer vede în acest obicei o paralelă la ritualul preotului din Nemi; în același fel luptă preotul în vechea Itabe pentru viață și, dacă scapă, își poate păstra mai departe funcția. Obiceiul din Boemia amintește, de asemenea, *regifugium-ul*; cf. J. G. Frazer, *The Golden Bough*, 299; *The Dying God*, p. 213.

„lupta dintre iarnă și vară”, urmată de izgonirea iernii (sau a „Mortii”) și aducerea Primăverii. Data acestui din urmă obicei variază; în general, alungarea Iernii (și uciderea „Mortii”) are loc în a patra duminică din Postul Mare sau (cum este cazul la cehii din Boemia) o săptămână mai târziu; în anumite sate germane din Moravia, ea se petrece în prima duminică după Paște. Această diferență, pe care am întâlnit-o și în ceremonialul „Maiului” (1 mai, Rusalii, începutul lui iunie, Sîn-ziene etc), este ea însăși un indiciu că ceremonia și-a schimbat data, difuzându-se dintr-o regiune într-alta și integrându-se în alte ansambluri rituale. Nu putem stărui aici mai mult asupra originii și sensului Carnavalului; ceea ce ne interesează este actul final al acestei importante sărbători: efigia Carnavalului este, în multe locuri, „condamnată la moarte” și executată (felul execuției variază; uneori e arsă, alteori e înecată sau decapitată). Cu prilejul „uciderii Carnavalului” au loc lupte și încăierări, se aruncă nuci în figura grotescă ce-l reprezintă, participanții se bat cu flori și legume etc. În alte părți (de pildă, în vecinătatea orașului Tübingen) efigia Carnavalului este condamnată, apoi decapitată și îngropată într-un sicriu, în cimitir, la sfârșitul unei ceremonii amuzante. Obiceiul poartă numele de „îngroparea Carnavalului” (J. G. Frazer, *The Golden Bough*, p. 302 sq.; *The Dying God*, p. 220 sq.).

Celălalt episod asemănător, alungarea sau uciderea „Mortii”, se desfășoară în diferite feluri. Obiceiul cel mai răspândit în Europa este următorul: copiii fac o păpușă din paie și crengi și o duc afară din sat, spunând: „Ducem Moartea la apă” etc, apoi o aruncă în lăc, într-o fîntînă, sau o ard. În Austria, în fața rugului „Mortii” se desfășoară lupte între cei de față, fiecare străduindu-se să pună mîna pe o bucată din efigie (J. G. Frazer, *Golden Bough*, p. 314; *The Dying God*, p. 230 sq.). Este evidentă aici puterea fertilizantă a „Mortii”, putere pe care o posedă și celelalte simboluri ale vegetației, precum și cenușa lemnului ars cu ocazia diferitelor sărbători ale regenerării Naturii și începerii anului, îndată după alungarea sau uciderea „Mortii”, e lăsată să intre Primăvara. La sașii din Transilvania, în timp ce flăcări scot afară din sat „efigia Mortii”, fetele pregătesc venirea Primăverii, personificată printr-una din ele (J. G. Frazer, *Golden Bough*, p. 312, 313; *The Dying God*, p. 207 sq.).

În alte regiuni, tot tinerii sînt cei care aduc Vara, iar ceremonialul este o variantă a „arborelui de Mai”; flăcări se duc în pădure, taie un arbore tînăr, îl curăță de crengi, îl împodobesc — apoi se întorc în sat, unde merg din casă în casă, cîntînd că aduc „Vara” și cerînd daruri (J. G. Frazer, *Golden Bough*, p. 311). W. Liungman a dovedit [*Traditionswanderngen; Rhein-Jenissee, passim*] că acest obicei popular european derivă din complexul ritual al Carnavalului, adică din instaurarea „Anului Nou” (par. 153). În Elveția, la șvabi, și în Ostmark, astăzi încă, în timpul Carnavalului se alungă efigia Iernii sau a „Bunicii” (W. Liungman, *Rhein-Jenissee*, p. 19). Un text din sec. al VUI-lea menționează că populațiile alemanice „in mense Februario

hibernum credi expellere"\* . Cu prilejul Carnavalului, în anumite localități, se ardeau vrăjitoare (personificări ale Iernii; cf. aceleași tradiții în India, J. J. Meyer, I. p. 83 sq.) sau se lega efigia Iernii de o roată etc.

Cît despre al doilea act — introducerea Verii —, el își datorează originea, după Liungman, tot arhaicului scenariu al Carnavalului. Acest al doilea act constă în *a arăta*, un animal, de obicei o pasăre (deja în Orient, cf. W. Liungman, *Euphrat-Rhevn*, I, p. 352 sq.; și în antichitate, de unde a fost transmis, prin Balcani, Europei centrale și septentrionale, *ibid.*, II, p. 1100 sq.) sau o ramură verde, un buchet de flori etc. — într-un cuvînt, un semn al primăverii similar „Arborelui de Mai” (cf. *eiresione* în Grecia, M.P. Nilsson, *Geschichte*, I, p. 113 sq.). Versurile care se cîntă în timpul alungării Iernii și aducerii Primăverii sînt aceleași cu cele cîntate la Carnaval; amenințările rostite în ambele cazuri, cînd nu se dau daruri, sînt aceleași (W. Liungman, *Rhein-Jenissei*, p. 44 sq.). Căci, întocmai ca ceremonialul Carnavalului și cele derivate din el, și această sărbătoare se încheie prin cereri de daruri (*ib.*, p. 22).

**122. Lupte rituale.** — în sfîrșit, se cuvine să amintim în acest context încă o datină: lupta între Vară și Iarnă, episod dramatic, care constă, pe de-o parte, din lupta dintre reprezentanții celor două anotimpuri, iar pe de altă parte, dintr-un lung dialog versificat, din care fiecare personaj intonează succesiv cîte o strofă. Acest complex, așa cum a arătat W. Liungman (*Der Kampf zwischen Sommer und Winter*, p. 118 sq.), este mult mai puțin răspîndit decît ceremonialul alungării Iernii și aducerii Verii, ceea ce indică o origine mai recentă. Să dăm doar cîteva exemple. În Suedia, în ziua sărbătorii „Maiului”, are loc o luptă între două grupuri de călăreți. Unul dintre ei, personificînd Iarna, e îmbrăcat în blănuri și aruncă bulgări de zăpadă și de gheață; celălalt e împodobit cu ramuri și flori. În cele din urmă, grupul Verii e biruitor și ceremonialul se încheie printr-un ospăț general. Pe Rîn, „Iarna” apare îmbrăcată în paie și „Vara” în iederă. Bineînțeles, lupta se termină prin biruința Verii; tînarul care joacă rolul Iernii e trîntit la pămînt și i se smulge toată gîteala de paie. Apoi, actorii se înfățișează, pe rînd, pe la case, cu o frumoasă coroană de flori, cerînd daruri (J. G. Frazer, *The Golden Bough*, p. 316, 317; *The Dying God*, p. 246 sq.).

Forma cea mai frecventă a acestei „lupte” este colindarea pe la casele oamenilor și recitarea alternativă a unor strofe de către reprezentanții celor două anotimpuri. W. Liungman a cules un număr considerabil de variante ale acestor texte, în care sînt slăvite, rînd pe rînd, Iarna și Vara. După savantul suedez [*Der Kampf*, p. 159], forma literară nu este anterioară sec. al XV-lea p. Cr., însă prototipul mitic

\* în luna februarie cred că alungă iarna. — *Nota red.*



al acestei lupte este fără îndoială arhaic. După ce aminteste numeroase tradiții literare medievale și antice (*Des Poppe Hqfton*, ms. din sec. al XV-lea, poemul lui Hans Sachs, *Gesprech Zwischen dem Som-mer und Winter*, 1538, poemul latin, *Conflictus Veris et Hiemis*, din sec. al VII-lea-al IX-lea, a treia Eglogă a lui Virgiliu, a 5-a Idilă a lui Teocrit etc; p. 124 sq.), W. Liungman trece în revistă, pentru a le respinge (p. 146 sq.), unele ipoteze emise de alți savanți (de pildă, lupta dintre Xantos și Melantos, „blondul” și „negrul”, în care H. Usener deslușea prototipul motivului nostru), considerînd nimerit să identifice respectivul arhetip mitic în lupta dintre Tiamat și Marduk, luptă care se comemora ritual la începutul fiecărui an (p. 151).

Împărtășim concluziile savantului suedez privitoare la prototipul mitic (la care el adaugă lupta divinității vegetative cu adversarul său, seceta: Osiris-Seth în Egipt, Alein-Mot la fenicieni etc), căci, după cum am avut prilejul să ilustrăm de nenumărate ori în lucrarea de față, fiecare ritual nu este decît repetarea unui gest primordial care a avut loc *in iUo tempore*. În ceea ce privește difuzarea istorică a acestui motiv, nu știm în ce măsură rezultatele cercetărilor lui Liungman pot fi considerate ca definitive. El însuși semnalează (p. 187) că lupta dintre Vară și Iarnă se regăsește la eschimoși și la iacuți, fără să poată totuși explica dacă obiceiul derivă din tradiția mesopotamo-eu-ropeană sau din alt centru. În ea însăși, lupta e un ritual de stimulare a forțelor genezice și a forțelor vieții vegetative. Luptele și conflictele care au loc în multe părți cu prilejul primăverii sau al recoltelor își datorează, fără îndoială, originea concepției arhaice după care loviturile, întrecerile, jocurile brutale între grupuri de sex diferit etc. sporesc și stimulează energia universală. Ceea ce ne interesează, în primul rînd, este *modelul arhetipal* care susține toate aceste obiceiuri; toate aceste rituri *se fac* pentru că *au fost făcute* „în timpul acela”, de anumite ființe divine și în conformitate cu normele rituale instaurate atunci.

Lupte ceremoniale întîlnim în foarte multe religii arhaice, de pildă în cele mai vechi straturi ale cultului agrar osirian, în religiile proto-istorice scandinave (după O. Almgren, *Nordische Felszeichnungen als religiose Ur-Kunden*). Aceleași lupte au loc în Europa modernă și cu alte prilejuri, în cadrul aceleiași ansamblu al sărbătorilor Primăverii; astfel, de Sfîntul Petru, de pildă, la 29 iunie, se celebrează în Rusia „înmormîntarea lui Kostroma”, una din figurile mitice care simbolizează viața și moartea ritmică a vegetativei. Atunci au loc lupte urmate de tînguii (J. G. Frazer, *The Golden Bough*, p. 318; *The Dying God*, p. 261 sq.). Tot în Rusia, se celebrează moartea și renașterea lui Kos-trubonko (altă denumire a aceleiași divinități populare a primăverii, autentic slavă, după A. Bruckner, *La mitologia slava*, Bologna, 1923, p. 128) de un cor de tinere fete:

Mort, mort este al nostru  
Kostrubonko, Mort! Acel ce ne  
este drag e mort!

Deodată, una din fete începe să strige:

A reînviat! Kostrubonko al nostru a  
reînviat! Cel ce ne este drag e  
reînviat!

(J. G. Frazer. *The Golden Bough*, p. 318, *The Dying God*, p. 261-262).

Deși, după părerea unui specialist ca A. Briickner, ritul și numele divinității sînt autentic protoslave, lamentația fetelor, urmată de bucuria pricinuită de învierea lui Kostrubonko ne amintesc modelul tradițional al dramei divinităților orientale ale vegetației.

**123. Symbolism cosmic.** — O notă comună se desprinde din toate aceste ceremonii populare: celebrarea unui *eveniment cosmic* (primăvară sau vară) prin manipularea unui *simbol al vegetației*. Este fri-făpișat un arbore, o floare, un animal, *se împodobește* și se *plimbă* ritual un arbore, o bucată de lemn, un om îmbrăcat în ramuri sau o efigie; uneori au loc *lupte, întreceri, scenarii dramatice*, referitoare la o moarte sau o înviere. Viața întregului grup uman se concentrează, pentru un moment, asupra unui arbore sau unei efigii vegetale, simplu simbol destinat să *reprezinte* și să *binecuvînteze* un eveniment cosmic: primăvara. Totul se petrece ca și cum colectivitatea umană ar fi incapabilă să-și manifeste bucuria și să colaboreze la instaurarea primăverii pe un plan, obiectiv vorbind, mai vast, integrînd întreaga Natură. Bucuria sa, ca și faptul de a coopera la biruința definitivă a vieții vegetale, se limitează la un microcosmos: o ramură, un arbore, o efigie, un personaj travestit. *Un singur obiect* (sau *simbol*) indică prezența Naturii. Nu este deci vorba de un sentiment panteist de simpatie și adorare a naturii, ci de un sentiment provocat de prezența *simbolului* (ramură, arbore etc.). Acest ceremonial este întemeiat pe o intuiție globală a sacrului bio-cosmic, care se manifestă la toate nivelurile vieții, sporește, se epuizează și se regenerează periodic. Personificările acestei sacralități bio-cosmice sînt polimorfe și, sîntem ispitiți s-o spunem, provizorii. Un „geniu” al vegetației apare uneori printr-o creație mitică, trăiește, se răspîndește pentru ca apoi să dispară. Ceea ce rămîne, ceea ce e primar și permanent, este „puterea vegetației”, la fel de eficient încercată și controlată într-o ramură, o efigie, sau o personificare mitică. Dar am greși dacă am atribui o valoare religioasă mai autentică unui ceremonial ce se desfășoară în jurul unui *personaj mitic* (cum este Kostrubonko, de pildă) decît unui ceremonial în care nu figurează decît un *semn* (frunziș, „Mai” etc.). Aceste deosebiri trebuie atribuite diferențelor în capacitatea mitică a diverselor grupuri umane, sau, pur și simplu, istoriei. Ele nu sînt, în orice caz, prea importante. Pretutindeni întîlnim aceeași intuiție fundamentală și aceeași tendință de a celebra evenimentul cosmic într-un microcosm, de a-l celebra *symbolic*.

Importanță, repetăm, are nu numai *manifestarea* forței vegetative, ci și *timpul* în care ea se realizează. Nu este un eveniment care se petrece numai în spațiu, ci și în timp. O nouă etapă începe; adică, se repetă actul inițial, mitic, al regenerării. De aceea ceremonialul vegetației — în diferite regiuni și în diferite epoci — apare celebrat între Carnaval și Sînziene. Nu apariția *reală* a primăverii a creat ritualul vegetației; nu este vorba de ceea ce s-a numit „religie naturalistă”, ci de un scenariu ceremonial care s-a adaptat, după împrejurări, felurilor date calendaristice. Dar scenariul a păstrat pretutindeni structura inițială: este o *reactualizare* a actului primordial al regenerării. Astfel, am văzut că, la sosirea noului arbore, se arde „Maiul” anului precedent, se ard de asemenea efigiile Carnavalului, ale Iernii, ale Morții, ale Vegetației, și că adesea cenușa lor e căutată pentru virtuțile germinative și apotropaice pe care le conține. W. Liungman a observat însă (*Euphrat-Rhein*, II, p. 1027 sq.) că se ard anumite trunchiuri de arbori și în alte împrejurări; de pildă, la slavii din sudul Dunării este obiceiul să se ardă un arbore sau o ramură numită *bad-niak* de Crăciun, de Anul Nou sau de Bobotează. Acest *badniak* arde câteva zile în șir în fiecare casă, iar cenușa lui e împrăștiată pe câmp pentru a fertiliza; el aduce de asemenea bogăție în casă și înmulțește turmele. La bulgari, *badniak*-ul este chiar cinstit cu tămâie, smirnă și ulei de măsline; acest obicei, foarte vechi în Balcani, este răspândit în toată Europa, ceea ce îi confirmă caracterul arhaic.

Există, evident, regiuni în care arborele este ars la date diferite, în Tirol, în prima joi din Postul Mare se aduce un butuc în procesiune ceremonială; în Elveția, în ajunul Crăciunului, la Anul Nou și la Carnaval. Ceva mai mult, ceremonialul aducerii și arderii „bușteanului Iui Cristos”, a lui *calendeau* sau a arborelui Carnavalului (în Occident) este înfăptuit de aceleași personaje ca și la aducerea „Maiului”; re-întâlnim aici „Regele”, „Regina”, Măsurul, „sălbaticul”, bufonul etc. (ib., p. 1036); și aceleași personaje dramatice, cu același arbore ceremonial, le regăsim la nunți. Liungman consideră că toate aceste obiceiuri, de a aduce în mod solemn un arbore și a-l arde, derivă din obiceiul antic de a arde arbori la 1 mai, adică la începutul Noului An. În unele regiuni (Balcani etc), obiceiul s-a deplasat spre sărbătorile Crăciunului și ale Noului An; în alte regiuni (Occident) datina s-a fixat la Lăsatul Secului (Carnaval), apoi la 1 mai, la Rusalii și Sînziene (ib., p. 1051). Interesant de subliniat aici este semnificația cosmico-tem-porală pe care o avea (și o păstrează încă, deși mai atenuată) acest obicei de a arde arbori. Cremațiunea era, și a rămas, un ritual de regenerare, de reîncepere și, totodată, de comemorare a unui gest primordial, realizat „în acel timp”. Valoarea magico-vegetală trece pe plan secund în acest ceremonial; valoarea lui manifestă este de comemorare a „Anului Nou”. Am putea deci conchide că, în acest ansamblu ritual, concepția teoretică, metafizică precede experiența concretă a sosirii primăverii.

**124. Sinteză.** — Nu trebuie să ne tulbure bogăția aproape nelimitată a hierofaniilor vegetale. Abundența și varietatea morfologică a acestor hierofanii sînt ușor reductibile la o structură coerentă. Pentru a aminti doar cîteva din faptele pe care le-am trecut în revistă, este evident că principala diferență dintre, de pildă, Arborele Cosmic și procesiunea „arborelui de Mai” se datorează, în primul rînd, diferenței de modalitate care există între o *ideogramă* cosmologică și un *ritual*. Un rit se „realizează” **prin** alte *formule* decît o ideogramă, un mit sau o legendă. Dar toate aceste formule exprimă același „adevăr”: vegetația este manifestarea *realității vii*, a vieții care se regenerează periodic. Miturile arborilor antropogeni, ceremonialele de primăvară ale vegetației, legendele asupra originii plantelor de leac sau asupra transformării în plante a eroilor din povești etc. nu fac decît să exprime, în chip simbolic sau dramatic, o aceeași afirmație teoretică: vegetația întrupează (semnifică sau participă la) *realitatea* care se face *viață*, care creează fără să se consume, care se regenerează manifestîndu-se în forme nenumărate, fără să se istovească vreodată. A atinge un arbore pentru a rămîne gravidă sau pentru a ocrîti noul-născut implică o anumită concepție globală a *realității* și a *vieții* întrupate în vegetație, concepție implicată și în ideograma Arborelui Cosmic sau în miturile Arborelui Vieții; într-un caz ca și în celălalt, Viața se manifestă printr-un simbol vegetal. Ceea ce înseamnă că vegetația devine o hie-rofanie — adică încarnează și revelează sacrul — în măsura în care ea *semnifică altceva decît ea însăși*. Un arbore sau o plantă nu sînt niciodată sacre ca arbore sau plantă; ele devin sacre prin *participarea* lor la o realitate transcendentă, devin pentru că ele *semnifică* această realitate transcendentă. Prin consacrarea ei, specia vegetală concretă, „profană” e transsubstanțiată; conform dialecticii sacrului, un fragment (un arbore, o plantă) valorează cît întregul (Cosmosul, Viața), un obiect profan devine o hierofanie. Yggdrasil simbolizează Universul, dar orice stejar ar putea, în ochii vechilor germani, să devină sacru dacă ar participa la acea stare arhetip, dacă „ar repeta” pe Yggdrasil. Tot astfel, pentru altaici, orice mesteacăn devine, prin puterea consacrației. Arborele Lumii; urcîndu-se pe el în chip ritual, ceremonial, șamanul se înalță, în realitate, străbătînd cerurile.

Ceea ce se numește „cult al vegetației” este, prin urmare, ceva mai complex decît lasă să se întrevadă denumirea. Prin vegetație, întreaga Viață, Natura se regenerează în multiple rituri, este „onorată”, promovată, solicitată. Forțele vegetative sînt o epifanie a vieții cosmice, în măsura în care omul este integrat în această Natură și crede că poate folosi această Viață pentru propriile lui scopuri, el manipulează „semnele” vegetale („Maiul”, creanga primăverii, căsătoria arborilor etc.) sau le venerază („arborii sacri” etc). Dar niciodată nu a existat o „religie a vegetației”, un cult concentrat exclusiv asupra plantelor sau arborilor, în același timp cu slăvirea și manipularea rituală a vieții vegetative, a existat întotdeauna, chiar în religiile cele mai „specializate” (de pildă religiile fecundității), slăvirea și manipularea rituală a celor-

alte forțe cosmice. „Culte vegetative” sînt mai degrabă rituale sezoniere, ele nu se explică în nici un caz printr-o simplă hierofanie vegetală, ci se încadrează în scenarii infinit mai complexe care angajează ansamblul vieții biocosmice. Uneori, este chiar greu de deosebit elementele vegetative de elementele culturale în legătură cu Mama-Glie sau cu Eros, cultul strămoșilor, Soarele, Anul Nou etc. în expunerea noastră, le-am ales și prezentat izolat pentru a evidenția mai bine structura hierofaniilor vegetale. Dar, așa cum este întotdeauna cazul cu experiența religioasă arhaică, aceste diverse hierofanii (vegetative, Mama-Glie, Eros etc.) se prezintă laolaltă și deja organizate într-un anumit sistem. Folosind „simbolurile” vegetale și slăvind un „semn” vegetal, *semnificăm*. Viața în toate modalitățile ei, Natura în neobosită și rodnică ei lucrare. Aceste referințe la Viață și Natură nu trebuie înțelese ca o experiență panteistă, ca o luare mistică de contact cu viața cosmică. Căci, așa cum am avut prilejul să constatăm (par. 123), nu fenomenul „natural” al primăverii, evenimentul cosmic în el însuși este cel care provoacă ritualurile de primăvară, ci, dimpotrivă, ritualul e cel care *semnifică*, cel care dă o semnificație apariției primăverii; simbolismul și ritualul sînt cele care fac transparente regenerarea Naturii și începutul unei „vieți noi”, adică repetarea periodică a unei noi Creații.

În această rapidă expunere nu am menționat presupuși „zei” ai vegetativei, pentru simplul motiv că asemenea denumiri pot provoca confuzii supărătoare. Dacă sînt hierofanii vegetale ale unor anumite divinități, cu greu ar putea fi însă acestea din urmă reduse la o hierofanie vegetală. Acești zei revelează întotdeauna mai mult decît revelează o hierofanie vegetală; „forma” lor, destinul lor, modalitatea lor de a fi depășesc simpla revelație a realității vii, a vieții care se regenerează periodic etc. Pentru a înțelege bine ce poate fi un „zeu al vegetativei”, trebuie știut mai întîi ce este, în realitate, un „zeu”.

## BIBLIOGRAFIE

Cf. și bibliografiile citate la sfîrșitul cap. „Agricultura”, în primul rînd lucrările lui W. Mannhardt, J. G. Frazer și J. J. Meyer.

Despre arborele sacru: Nell Parrot, *Les représentations de l'arbre sacré sur les monuments de Mésopotamie et d'Elam* (Paris, 1937); Helene Danthine, *Le premier-dattier et les arbres sacrés dans l'iconographie de l'Asie Occidentale ancienne* (Paris, 1937); A. J. Wensinck, *Tree and Bird as Cosmological Symbols in Western Asia* (Verhandlungen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Amsterdam, 1921, voi. 22, p. 1-56); A. Coomaraswamy, *Yaksas*, I—II. (Washington, 1928, 1931); M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* I, (München 1941), p. 194 sq., 260 sq.; J. Przyluski, *La participation* (Paris, 1940), p. 41 sq.:

C. Hentze, *Mythes et symboles lunaires* (Anvers, 1932), p. 41 sq.; H. Bergema, *De Boom des Levens in Schrift en Historie* (Hilversum, 1938), p. 337 sq.

Despre „arborele răsturnat”: A. Coomaraswamy, *The inverted Tree* („The Quarterly Journal of the Mythic Society”, Bangalore, voi. 29, nr. 2, 1938, p. 1-38); E. Kagarow, *Der umgekehrte Schamanenbaum* („Archiv f. Religionswiss.”, 1929, p. 183 sq.: „arbori răsturnați” ritualici); Uno Holmberg, *Der Baum des Lebens* („Annales Academiae Scientiarum Fenicae”, Seria B, voi. XVI, Helsinki, 1922-23), p. 17, 59 etc.; id., *Finno-Ugric and Siberian Mythology* (Boston, 1927), p. 349 sq.; H. Bergema, *op. cit.*, p. 275, n. 116; M. Ebade, *Le Chamanisme*, p. 244, sq.

Despre Yggdrasil și despre Arborele Cosmic la vechii germani, cf. referințe și bibliografii în Jan de Vries, *AUgermanische ReUgionsgeschichte*, voi. II (Ber-lin-Leipzig, 1937), p. 402 sq.; O.S. Reuter, *Cermanische Himmelskunde* (Mun-chen, 1934), p. 229 sq.; H. Bergema, p. 551.

Despre ansamblul Marea Zeiță-Vegetație-Animal emblematic-Ape: Sir John Marshall, *Mohenjo-Daro and the Indus Civilisation* (London, 1931), voi. I, fig. 63-67, p. 52 sq.; G. Contenau, *La deesse nue babylonienne* (Paris, 1914), *pas-sim*; id. *Le delvge babylonien* (Paris, 1941), p. 159 sq.; Ch. Autran, *Laprehis-toire du christianisme*, I, (Paris, 1941), p. 124 sq.; W. F. Albright, *The Baby-lonian Sage Ut-napistim nuqu* („Journal American Oriental Society”, voi. 38, 1918, p. 60-65); id., *The Goddess of Life and Wisdom* („Journal of the American Society for Semitic Languages”, 1920, voi. 36, p. 258-294); id., *Some Cruces in the Langdom Epic* („Journal American Oriental Society”, voi. 39, 1919, p. 65-90); id., *The Mouth of the Rivers* („Journal Am. Soc. Semitic Languages”, voi. 36, 1919, p. 161-195); id., *Cilgames and Engidu, Mesopotamian Genii of Fecundity* („Journal Americ. Orient. Soc”, 1920, voi. 40, p. 307-335); M.R. Nilsson, *Geschichte*, 260 sq.; Uno Holmberg, *Baum des Lebens*, 83 sq.; Cari Hentze, *Fruhchinesische Bronzen und KultdarsteUungen* (Antwerpen, 1937), p. 129 sq.; Momolina Marconi, *Riflessi mediterranei nella più antica religione laziale* (Milano, 1939); Axel W. Persson, *The Religion of Greece in Prehistoric Times* (Berkeley, Los Angeles, 1942); S. A. Bernardin, *De mannetijke en de vronwelijke godheid van de boomcultus im Minoische godsdienst* (Amsterdam, 1942); U. Pestalozza, *Pagine di religione mediterranea*, II (Milano, 1945).

Despre Arborele Vieții și Arborele cunoașterii binelui și răului, vezi discuția asupra ultimelor exegeze, în: Hans Schmidt, *Die Erzählung von Paradies und Sundefall* (Tubingen, 1931); Paul Humbert, *Etudes sur le récit du Paradis et de la chute dans la Genese* (Neuchâtel, 1940); H. Bergema, 120 sq.

Despre călătoria lui Ghilgameș și „planta vieții”: G. Contenau, *L'Épopée de Gilgamesh* (trad. și corn. Paris, 1939); discuția în G. Furlani, *La religione babilonese-assira*, voi. II, (Bologna, 1929), p. 50 sq. (p. 83, nr. 69

bibliografie; de adăugat E. Dhorme, *Les religions de Babylōnie et d'Assyrie*, Paris, 1945, p. 328 sq.); Ch. Virōlleaud, *Le voyage de Gilgamesh au Paradis* („Rev. Hist. Rel.”, t. 101, 1930, p. 202-215).

Textele iraniene au fost grupate și traduse de L.D. Barnett, *Yama, Gandharya and Glauchs*, („Bulletin of the School of Oriental Studies", IV, 1926-28, p. 703-716, în spec. p. 709 sq.); A. Christensen, *Le premier homme et le premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens*, voi. II (Uppsala-Leide, 1931), p. 11 sq.

Legendeale orientale despre Arborele Vieții au fost studiate de August Wunsche, *Die Sagen vom Lebensbaum und Lebenswasser. Altorientalische Mythen* (Leipzig, 1905; Ex. Oriente Lux", Bd. I, Heft 2-3); E. W. Hopkins, *The Fountain of Youth* („Journal American Oriental Society", voi. 26, 1905, p. 1-67); Israel Friendlaender, *Die Chadirlegende und der Alexanderroman* (Leipzig, 1913); U. Holmberg, *Der Baum des Lebens* (Helsinki, 1923); H. Bergema, *De Boom des Levens*, p. 238 sq.

Despre originea divină a plantelor de leac și a celor magice: M. Eliade, *Ierburile de sub Cruce* (extras din „Revista Fundațiilor Regale", nov. 1939), p. 4 sq.; id., *La mandragore et les mythes de la „naissance miraculeuse" (Zalmoxis)*, III, 1942, p. 1-8), p. 22 sq.; F. Ohrt, *Herba, Gratia plena. Die Legenden der älteren Segensprüche über den göttlichen Ursprung der Heil- und Zauberkräuter* (Helsinki, 1929; F.F.C., nr. 82); A. Delatte, *Herbarius. Recherches sur le ceremonial usité chez les anciens pour la cueillette des simples et des plantes magiques* (ed. a 2-a, Laeige-Paris, 1938).

Despre legenda și iconografia lemnului Crucii: A. Wunsche, *Lebensbaum*, p. 23 sq.; Arturo Graf, *Miti, leggende e superstizioni del Medio Evo* (Torino, 1925), p. 61 sq. (bibliografie, p. 126, n. 6); N. Cartoian, *Cărțile populare în literatura românească*, vol. I, (București, 1929), p. 123; H. Bergema, *op. cit.*, p. 503 sq.; L. Walk, *Lebensbaum-Kreuzesbaum*, II, *Kirchenkunst* („Osterr. Zeitschrift f. Pflege religiöser Kunst", voi. LX, p. 53-57); J. Baltrusaitis, *Quelques survivances des symboles solaires dans l'art du Moyen Age* („Gazette des Beaux-Arts", VI, t. XVII, p. 75-82); A. Nava, „*Avbero di Jesse nella cattedrale d'Orvieto è la pittura bizantina*" („Rivista del R. Istituto d'Archeologie e Storia dell'Arte", voi. V, p. 363-376); W.L. Hildburgh, *A medieval brass pectoral Cross* („Art Bulletin" voi. XIV, 1932, p. 70-102); A. Detering, *Die Bedeutung der Eiche seit der Vorzeit* (Leipzig, 1939), p. 126, fig. 51.

Despre Arborele Vieții ca axă universală: Uno Holmberg, *Baum des Lebens*, p. 26 sq.; id., *Finno-Ugric Mythology*, p. 338; A. Coomaraswamy, *Elements of Buddhist Iconography* (Harvard University Press, 1935), p. 82; P. Mus, *Barabudur*, I (Hanoi-Paris, 1935), p. 117 sq., 440 sq.; M. Granet, *Lapensee chinoise* (Paris, 1935), p. 324; G. Lecher *The Tree of Life in Indo-European and Islamic cultures* („Ars Islamica", IV, 1937, p. 369-416); R. Bauerreiss, *Arbor Vitae. Der „Lebensbaum" und seine Verwendung in Liturgie, Kunst und Brauchtum des Abendlandes* (München, 1938); M. Eliade, *Le Chamanisme*, p. 244 sq.; cf. bibliografiile cu privire la arborii șamanici etc., în cap. „Cer".



Despre Arborele Cosmic: A.H. Krappe, *The Science of Folklore* (London, 1930), p. 233; C. Hentze, *Mythes et symboles lunaires* (Anvers, 1932), p. 155 sq.;

G. Wilke, *Der Wettenbaum und die beiden kosmischen Vogel in der vorgeschicht-Uchen Kunst* („Mannus", 14, 1922, p. 73-99).

Despre arborele ceresc: /. *Enoch*, 24-25; L. Șăineanu, *Basmele românilor* (București, 1898); p. 449-457; M. Eliade, *Le Chamanisme*, p. 51 sq.; 160 sq.; E. Emsheimer, *Schamanentrommel und Trommelbaum* („Ethnos", 1946, 4, p. 166-181).

Despre descendența mitică, pornind de la o specie vegetală: E. Volhardt, *Kannibalismus* (Stuttgart, 1939), p. 466 sq.; G. J. Engelmann, *Die Geburt bei den Urvolkem. Eine Darstellung der Entwicklung der heutigen Geburtskunde aus den naturUchen Gebräuchen aller Rassen* (Wien, 1884), p. 77 sq.; E. S. Hartland, *Primitive Paternity. The Myth of Supernatural Birth in Relation to the History of the Family*, voi. I (London, 1909), p. 44 sq.; Bertel Nyberg, *Kind und Erde* (Helsinki, 1931), p. 207 sq.; C. Hentze, *Mythes et symboles lunaires*, p. 155 sq.; A. H. Krappe, *Lagenese des mythes* (Paris, 1938), p. 278 sq.; A. van Gennep, *Mythes et legendes d'Australie* (Paris, 1906), p. 14 sq.; N. Matsumoto, *Essai sur la mythologie japonaise* (Paris, 1929), p. 120 sq.; J. Przyluski, *Un ancien peuple du Penjab: les Undumbarā* („Journal Asiatique", 1926, p. 25-36); P. C. Bagchi, *Pre-aryan and pre-dravidian in Indian* (Calcutta, 1929), p. 154; J. Przyluski, *Les Empales* („Melanges Chinois et Bouddhiques", IV, Bruxelles, 1936, p. 1-51); M. Ebade, *Ierburile de sub Cruce*; id., *La mandragore et les mythes de la naissance miraculeuse* („Zalmojds", III, 1940-42), p. 3-48; textele iraniene cu privire la nașterea lui Mashyagh și Mashyānagh din planta rîvās au fost culese și traduse de A. Christensen, *Le premier homme et le premier roi dans l'histoire legendaire des Iraniens*, I (Uppsala, 1918), p. 21 sq.; 73 etc.

Despre arbore ca protector al copiilor și tămăduitor: B. Nyberg, *Kind und Erde*, p. 195 sq.

Despre transformarea eroinei, ucisă prin viclenie, într-o plantă: L. Șăineanu, *Basmele Românilor*, p. 307 sq.; E. Cosquin, *Les contes indiens et VOc-cident* (Paris, 1922), p. 84 sq.; M. Eliade, *Ierburile de sub Cruce*, p. 15 sq.; *La Mandragore*, p. 34 sq.

Despre zămislirea prin fructe și flori: bibliografie în Boite și Polivka, *An-merkungen zu den Kinder und Hausmärchen der Bruder Grimm* (I-IV, Leipzig, 1913-1930), II, p. 125; IV, p. 257; N. M. Penzer, *Pentamerone* (London, 1932), p. 158 sq.; Stith Thomson, *Motif Index of Folk-Literature*, voi. V (Helsinki, 1935), p. 302 sq.

Despre căsătoria arborilor: J. G. Frazer, *The Golden Bough* (abridged ed.), p. 114 sq.; Richard Schmidt, *Liebe und Ehe in alten und modernen Indien* (Berlin, 1904), p. 406 sq.; B. Nyberg, *op. cit* p. 195 sq.; J. Boulnois, *Le caducee et la symbolique dravidienne indo-mediterraneenne de l'arbre, de la pierre, du serpent et de la deesse-mere* (Paris, 1939), p. 8 sq.; J. Abbott, *The Keys of Power. A study of indian ritual and belief* (London, 1932), p. 335 sq.

Despre ceremoniile legate de „Mai”, lucrările lui W. Mannhardt, J. G. Frazer, J. J. Meyer și Waldemar Liungman citate în text. Cf., de asemenea, Arne Runeberg, *Witches, Demons and Fairy magic* (Helsinki, 1947).

Despre sărbătoarea lui Holi: W. Crooke, *The Holi: a vernal festival of the Hindus* („Folk-Lore”, voi. 25, p. 55-83), *id.*, *Popular Religion and Folklore of Northern India* (London, 1894, p. 342 sq.; ed. a 2-a, voi. II, p. 197, 318); J. J. Meyer, *Trilogie*, voi. I (*Kāma*), p. 16 sq. cu o bogată bibliografie.

Despre înmormântarea Carnavalului, expulzarea „Morții”, lupta dintre Vară și Iarnă: J. G. Frazer, *The Dying God* (trad. fr. *Le dieu qui meurt*, Paris, 1931); W. Liungman, *Traditionswanderungen: Euphrat-Rhein*, voi. I—II (Helsinki, 1934-38, F.F.C., p. 118-119), *passim*; *id.*, *Traditionswanderungen: Rhein-Jenissei Eine Untersuchung über das Winter- und Frühlingsfest und einige hierhergehörige Bräuche*, voi. I, (F.F.C., nr. 129, Helsinki, 1941); *id.*, *Der Kampf zwischen Sommer und Winter* (F.F.C., nr. 130, Helsinki, 1941); J. J. Meyer, *Trilogie* I, p. 199 sq.

## CAPITOLUL IX

### AGRICULTURA ȘI CULTELE FERTILITĂȚII

**125. Rituri agrare.** — Agricultura revelează în chip mai dramatic misterul regenerării vegetației. În ceremonialul și în tehnica agricolă omul intervine direct: viața vegetală și sacrul vegetației nu-i mai sînt exterioare, el participă acum la ele, manipulîndu-le, implorîndu-le. Pentru omul „primitiv”, agricultura, ca orice altă activitate esențială, nu este o simplă tehnică profană. Fiind în raport cu viața și urmărind sporirea prodigioasă a acestei vieți prezente în semințe, în brazdă, în ploaie și în duhurile vegetației, agricultura este înainte de toate un ritual. Așa a fost în primele ei timpuri și așa a rămas și astăzi în societățile agrare, chiar în regiunile cele mai civilizate ale Europei. Plugarul pătrunde și se integrează într-o zonă bogată în sacralitate. Gesturile și munca lui sînt purtătoare de grave consecințe, pentru că se împlinesc înăuntrul unui ciclu cosmic, în care anul, anotimpurile, vara și iarna, vremea însămînțărilor și aceea a culesului își accentuează propriile lor structuri, luînd fiecare o valoare autonomă.

Trebuie să atragem de la început atenția asupra importanței pe care o capătă timpul, ritmul anotimpurilor pentru experiența religioasă a societăților agrare. Plugarul nu se găsește implicat numai în zonele sacre, „spațiale” — țarina roditoare, forțele active în semințe, în muguri, în flori — ci munca lui este integrată și dirijată și de un ansamblu temporal, de ciclul anotimpurilor. Această solidaritate a societăților agrare cu ciclurile temporale închise explică multe ceremonii legate de izgonirea „anului vechi” și aducerea „anului nou”, de alungarea „relelor” și regenerarea „puterilor”, ceremonii care se întîlnesc cam peste tot în simbioză cu riturile agrare. Ritmurile cosmice își precizează acum coerența și își sporesc eficiența. O anumită concepție optimistă a existenței începe să se ivească în urma acestei îndelungate conviețuirii cu țarina și anotimpurile: moartea se dovedește a nu mai fi decît o schimbare provizorie a modului de a fi; iama nu este niciodată definitivă, căci e urmată de regenerarea totală a Naturii, de manifestarea unor forme noi și infinite ale vieții; nimic nu moare cu adevărat, totul se reîntegrează în materia primordială și se odihnește în așteptarea unei noi primăveri. Totuși, această concepție senină, consolatoare nu exclude drama. Orice valorizare a lumii întemeiată pe ritm, pe eterna revenire nu poate evita momentele dramatice; trăirea

rituală a ritmurilor cosmice înseamnă în primul rând a trăi în tensiuni multiple și contradictorii.

Munca agricolă este un rit; nu numai pentru că se împlinește pe trupul Mamei-Glia și dezlănțuie forțele sacre ale vegetației, ci și pentru că implică integrarea plugarului în anumite perioade de timp, benigne sau nocive; pentru că este o activitate însoțită de primejdii (de pildă, mînia duhului care era stăpînul terenului înainte ca acesta să fie destelenit); pentru că presupune o serie de ceremonii, de structură și origine diversă, menite să promoveze creșterea cerealelor și să justifice gestul țaranului; în sfîrșit, pentru că ea îl introduce pe acesta într-un domeniu aflat, într-un fel, și sub jurisdicția morților etc. Ar fi imposibilă o trecere în revistă chiar și a celor mai importante grupuri de credințe și ritualuri legate de agricultură. Această problemă a fost abordată de nenumărate ori, de la W. Mannhardt și J. G. Prazer, pînă la A. V. Rantasalo, J. J. Meyer și Waldemar Liungman. Ne vom mulțumi să înfățișăm unele din riturile și credințele mai semnificative, referindu-ne de preferință la zonele cele mai metodic studiate, ca, de pildă, regiunile finice și estoniene, cercetate în cele cinci volume ale lui A. V. Rantasalo, *Der Ackerbau im Volksaberglauben der Finnen und Esten mit entsprechenden Gebräuchen der Germanen verglichen* (I-V, 1919-1925).

**126. Femeie, sexualitate, agricultură.** — Am mai menționat (par. 93) solidaritatea care a existat dintotdeauna între femeie și agricultură. Pînă de curînd se mai respecta în Prusia Orientală obiceiul ca o femeie goală să meargă la cîmp și să semene mazărea (A. V. Rantasalo, II, p. 7). La finlandezi, femeile aduc semințele la cîmp în cămașa menstruală, în pantoful unei prostituate sau în ciorapul unui bastard (ifo., II, p. 120 sq.), sporind astfel rodnicia grăunțelor prin contactul cu obiecte purtate de persoane marcate de o puternică notă erotică. Sfeclele semănate de o femeie sînt dulci, cele semănate de un bărbat, amare (*ib.*, II, p. 124). La estonieni, fetele duc sămînța inului pe cîmp, suedezii nu îngăduie decît femeilor să semene inul. La germani, tot femeile, în special cele măritate și cele gravide, seamănă grăunțele (II, p. 125). Solidaritatea mistică dintre fecunditatea pămîntului și forța creatoare a femeii este una din intuițiile fundamentale a ceea ce am putea numi „conștiința agricolă”.

Evident, dacă femeia exercită o astfel de influență asupra vegetației, cu atît mai mult hierogamia și chiar orgia colectivă vor avea cele mai fericite consecințe pentru fecunditatea vegetală. Vom avea ocazia să examinăm mai departe (par. 138) numeroase rituri care atestă influența decisivă a magiei erotice asupra agriculturii. Deocamdată, să amintim că tărăncile finlandeze stropesc brazda înainte de semănat cu cîteva picături de lapte din sinul lor (A. V. Rantasalo, III, p. 6). Obiceiul ar putea fi felurit interpretat: ofrandă morților, transformarea magică a cîmpului încă sterp în țarină roditoare sau, pur și simplu, influența simpatetică a femeii fecunde, a mamei asupra

însămînțărilor. De asemenea, fără al reduce exclusiv la un rit de magie erotică, se cuvine să cităm și rolul nudității rituale în muncile agricole, în Finlanda și în Estonia, uneori se seamănă complet gol, noaptea, șoptind: „Doamne, sînt gol! Binecuvîntează inul meu!” (*ib.*, II, p. 125 sq.). Scopul este, evident, creșterea recoltei, dar și ferirea ei de dăochi sau de iepuri. (Vrăjitorul este și el gol, atunci cînd izgonește vrăjile sau celelalte rele ale cîmpurilor.) în Estonia, țărani își asigură o bună recoltă arînd și greblînd goi (*ib.*, p. 76-77). în timp de secetă, femeile indiene, complet goale, trag un plug pe cîmp (bibliografie în J. J. Meyer, *Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation*, I, p. 115, n. 1). Și tot în legătură cu magia erotico-agrară trebuie să reținem obiceiul destul de răspîndit, de a se stropi plugul cu apă la primul arăt al anului. în acest caz, apa nu are numai valoare simbolică pluvială, ci și „o semnificație seminală. Stropirea plugurilor cu apă este foarte frecventă în Germania, Finlanda, Estonia (A. V. Rantasalo, III, p. 134 sq.). Un text indian precizează că ploaia împlinește același rol ca și fluxul seminal în relațiile dintre bărbat și femeie (*Satapatha Brahmana*, VII, 4, 2, 22 sq.). De altfel, dezvoltarea agriculturii tinde să acorde și bărbatului un rol din ce în ce mai important. Dacă femeia este identificată cu cîmpul, bărbatul e socotit solidar cu grăunțele care îl fecundază. în ritualul indian (cf., de pildă, *Aitaieya Brahmana*, I, 1), boabele de orez întruchipează sperma care fecundază femeia.

**127. Ofrande agrare.** — Aceste cîteva exemple, spicuite dintr-un material deosebit de bogat, pun în lumină caracterul ritual al muncilor agricole. Femeia, fertilitatea, sexualitatea, nuditatea sînt tot atîtea centre de energie sacră și puncte de plecare a scenariilor ceremoniale. Dar, chiar în afara acestor „centre”, care revelează în primul rînd solidaritatea dintre diversele modalități ale fertilității biocosmice, munca agricolă se dovedește a fi, în ea însăși, un ritual. <sup>j</sup>^O muncă agricolă, asemenea unui sacrificiu sau unei alte ceremonii religioase, nu poate debuta decît în stare de puritate rituală. Atît la începutul semănatului, cît și la începutul secerișului, plugarul trebuie să fie spălat, îmbrăcat, îmbrăcat cu o cămașă nouă etc. O aceeași serie de gesturi rituale sînt împlinite la începutul semănatului și la începutul secerișului. Această coincidență nu este întîmplătoare: semănatul și secerișul marchează momentele culminante ale dramei aggtfe— Gesturile prin care ele încep constituie, în fond, sacrificii destinate a le face să reușească. Astfel, primele seminte nu sînt semănate, ci aruncate în afara brazdei, ofrandă diferitelor duhuri (morții, vînturile, „zeița griului” etc); tot așa, la seceriș, primele spice sînt lăsate pe cîmp pentru păsări etc, sau pentru îngeri, pentru „cele trei fecioare”, pentru „Mama griului” etc. Iar sacrificiile care au loc la începutul semănatului se repetă la începutul secerișului și treieratului (cf. A. V. Rantasalo, III, p. 39-61; V, p. 179 etc). La finlandezi și la germani se jertfesc oi, miei, pisici, cîini etc. (*ib.*, IV, p. 120 sq.).

Cu ce scop și cui sînt oferite aceste sacrificii? Să cheltuit multă ingeniozitate și s-au făcut migăloase cercetări pentru a răspunde la aceste întrebări. Nu ne mai putem îndoi de caracterul ritual al datinilor agrare, iar scopul lor este evident acela de a se asigura o foarte bună recoltă. Dar forțele de care depinde o bună recoltă sînt nenumărate și e firesc să întîlnim o oarecare confuzie în felul în care sînt personificate și distribuite. De asemenea, e firesc ca reprezentarea acestor forțe sacre, implicate în drama agricolă, să varieze de la un tip de cultură la altul și de la un popor la altul, chiar dacă originea lor e aceeași; astfel de reprezentări sînt la rîndul lor încadrate în ansambluri culturale și religioase diferite și interpretate în chip diferit, uneori contradictoriu, în sînul aceleiași populații (de pildă, în nordul Europei, modificările survenite în concepțiile religioase ale triburilor germanice în epoca migrațiilor; sau influența creștinismului în Europa, a islamului în Africa și în Asia).

**128. „Puterea” recoltei.** — Ceea ce putem distinge cu destulă precizie este structura scenariului agricol. Remarcăm astfel că infinita varietate de rituri și credințe agrare presupune recunoașterea unei *forțe manifestate în recoltă*. Această „putere” este fie concepută ca impersonală, precum sînt „puterile” atîtor obiecte și acțiuni, fie reprezentată în structuri mitice sau concentrată în anumite animale sau în anumite ființe umane. Ritualurile simple sau elaborate în scenarii dramatice stufoase urmăresc stabilirea de raporturi favorabile între om și aceste „puteri”, precum și asigurarea regenerării periodice a acestora din urmă. Uneori, „puterea” întrupată și activă în recoltă este astfel minuită, încît e greu de precizat dacă ritul vrea să aducă un omagiu unei figuri mitice care o reprezintă sau urmărește pur și simplu conservarea „puterii” ca atare. Astfel, obiceiul de a nu cosi ultimele spice ale unui ogor este foarte răspîdit, ele sînt lăsate pentru „duhul casei vecinului”, sau pentru „cei ce locuiesc sub pămînt”, ori pentru „câii lui Odhin”, cum spun finlandezii, estonienii și suedezi (A. V. Rantasalo, V, p. 73 sq.), pentru „Gute Frâu”, „arme Frâu”, sau „Wald Fräulein” în Germania (W. Mannhardt, *Wald-und Feld-Kulte*, I, p. 78), sau pentru „soața griului”, ori pentru „Holz Frâu” (J. G. Frazer, *Spirits of the Corn*, I, p. 131 sq.).

După cum observă Jan de Vries (*Odhin*, p. 10 sq.), sensul acestui obicei trebuie căutat în grija de a nu epuiza esența, „forța” însuflețitoare a recoltei. Astfel, niciodată nu se culeg ultimele fructe dintr-un pom, întotdeauna se lasă cîteva fire de lînă pe spinarea oilor, în Estonia și Finlanda nu se golește complet lada în care se păstrează griul, iar țărani cînd scot apă toarnă cîteva picături în puț ca să nu-l se-cătuiască. Spicele lăsate nesecerate păstrează „puterea” vegetației și a ogorului. Acest obicei — derivat din concepția fundamentală a „puterii” care se consumă, niciodată însă complet, și care se reface apoi prin propria sa magie — a fost interpretat mai tîrziu ca o ofrandă adusă personificărilor mitice ale forțelor vegetației, sau diferitelor duhuri intuite în raport direct sau indirect cu ea.

Dar mult mai frecvent și mai dramatic este ritualul tăierii primului și ultimului snop de pe un ogor. „Foița” întregii vegetații sălășluiește în acest snop, așa cum este concentrată în cele câteva spice a căror tăiere se evită. Dar acest prim sau ultim snop, saturat de forță sacră, este valorizat într-un mod contradictoriu. În unele locuri oamenii se întrec care să-l secere mai întâi, în altele, ultimul snop e evitat de toți plugarii; uneori este dus cu alai acasă, în alte părți este aruncat pe ogorul vecinului. Nu încapе îndoială că ultimul snop concentrează în el însuși o forță sacră, prielnică sau nocivă; oamenii se luptă să și-o aproprie sau s-o alunge. Această ambivalență nu contrazice structura sacrală, dar este mai probabil că valorizările contradictorii ale ultimului snop se datoresc unor scenarii paralele în legătură cu manipularea și distribuirea „puterii” întrupate în vegetație. Germanii fac o jerbă cu primele și ultimele spice și o pun pe masă, căci aceasta poartă noroc (A. V. Rantasalo, V, p. 189). La finlandezi și eștonieni, primul snop — purtat cu mare alai spre gospodăria proprie — aduce binecuvântarea asupra casei întregi, o apără de boli, de trăsnet etc. și, totodată, apără recolta de șoareci. Foarte răspândit este, de asemenea, obiceiul de a aduce primul snop în principala odaie a casei, în timpul meselor și o noapte întreagă (Germania, Estonia, Suedia; A. V. Rantasalo, V, p. 171). În unele locuri, este dat vitelor ca să le ocrotească și să le binecuvînteze.

În Estonia, primul snop are puteri profetice; aruncîndu-i spicele după un anumit ceremonial, fetele află care dintre ele se va mărita prima. Dimpotrivă, în Scoția, acela care secereă ultimul snop — numit „tînăra față” — se va căsători în cursul anului, și de aceea secerătorii recurg la multe stratageme pentru a-l apuca (J. G. Frazer, *The Goblen Bough*, p. 107; *Spirits of the Corn*, I, p. 163 sq.). În multe țări, ultimul mînunchi de grîu tăiat e numit „mireasa” (KL, *Golden Bough*, p. 408; *Spirits*, I, p. 162). Prețul pe care-l va avea grîul în cursul anului se poate ghici, în anumite regiuni ale Germaniei, cu ajutorul primului snop (A. V. Rantasalo, V, p. 180 sq.). În Finlanda și în Estonia, secerătorii se întrec să ajungă la ultimul snop. Finlandezii îl numesc „leagăn de copil” și cred că femeia care-l leagă va fi roditoare. În aceleași regiuni, ca și în țările germanice, e foarte frecvent obiceiul de a se face din ultimele spice un snop enorm, pentru a se asigura o bună recoltă în anul următor; de aceea, la timpul semănatului, boabe din aceste spice sînt amestecate cu semințele (A. V. Rantasalo, V, 63 sq.).

129t^PergQiiificqri mi^TT — în toate aceste credințe și obiceiuri avem de-a face cu „puterea” recoltei înfățișată ca atare, ca „forță sacră”, netrănsfigurată într-o personificare mitică. Dar există sumedenie de alte ceremoniale care presupun, în chip mai mult sau mai puțin manifest, o „putere” personificată. Profilul, numele și dinamica acestor personificări variază: „Mama grîului” în țările anglo-germanice, sau „Bunica”, „Mama spicului”, „Tîrfa bătrîna” (W. Mannhardt, *Mythologische Forschungen*, p. 319-322), „bătrîna” sau „bătrînul” la slavi etc. (cf. J. G. Frazer,



## AGRICULTURA ȘI CULTELE FERTILITĂȚII

267

*The Golden Bough*, p. 401, *Spirits of the Corn*, I, p. 142 sq.); „Mama recoltei”, „Bătrînul” la arabi (W. Liungman, *Traditionswanderungen; Euphrat-Rhein*, I, p. 249); „Moșneagul” (*diedd*) sau „barba” (barba Mîntuitorului, a Sf. Ilie sau a Sf. Nicolae la bulgari, sirbi și ruși; W. Liungman, I, p. 251 sq.) și încă alte nume sînt date făpturii mitice presupuse a se afla în ultimele spice.

O terminologie și concepții similare se observă și la popoare ne-europene. Astfel, peruvienii socotesc că plantele folositoare sînt însufletite de o forță divină care le asigură creșterea și rodirea; efigia „Mamei Porumbului” [*zara-mama*], de pildă, este făcută din coceni de porumb, în așa fel încît să semene cu o femeie, și indigenii cred că „mamă fiind, ea are puterea să producă mult porumb” (W. Mannhardt, *Myth. Forsch.*, p. 342 sq.; cf. J. G. Frazer, *Spirits of the Corn*, I, p. 172). Această efigie este păstrată pînă la recolta următoare, dar, pe la mijlocul anului, „vrăjitorii” o întrebă dacă mai are puterea să dureze și, în cazul că *zara-mama* răspunde că e slăbită, ea este arsă și se face o nouă „Mamă a Porumbului”, pentru ca sămînța porumbului să nu piară (J. de Acosta, reprodus de J. G. Frazer, *Spirits*, I, p. 172 sq.). Indonezienii cunosc un „duh al orezului”, putere care face să crească și să rodească orezul; de aceea ei se poartă cu orezul în floare ca față de o femeie însărcinată și iau sumedenie de precauții pentru ca „spiritul” să fie prins și închis într-un coș, apoi păstrat cu grijă în hambarul pentru orez [*ib.*, I, p. 180 sq.]. Dacă recolta e pe cale de ofilire, karenii din Birmania cred că sufletul (*Kelah*) orezului s-a îndepărtat și, dacă nu izbutesc să i-l reintegreze, recolta e pierdută. De aceea, se adresează anumite formule „sufletului”, forței care nu mai pare activă în plantă: „O, vino, *Kelah* al orezului, vino! Vino la cîmp. Vino în orez. Cu semințe de ambele sexe, o, vino! Vino de la riul Kho, vino de la riul Kaw; din locul unde ele se întîlnesc, vino. Vino din apus, vino din răsărit. Din gîtlejul păsării, din falcile maimutei, din gîtul elefantului. Vino de la izvoarele nurilor și de la gurile lor. Vino din Țara Chan și Birman. Din depărtatele împărății, din toate grînarele, o, vino. O, *Kelah* al orezului, vino în orez” (J. G. Frazer, *Spirits of the Corn*, I, p. 189 sq.).

Minangkabauerii din Sumatra cred că orezul e ocrotit de un spirit feminin numit Saning Sari, numit și *indoea padi* (i.e. literal: „Mama orezului”). Anumite fire de orez, cultivate cu mai mare grijă și răsădite apoi în mijlocul cîmpului, reprezintă pe această *indoea padi*, a cărei forță exemplară se exercită în chip coercitiv și binefacător asupra întregii recolte (p. 191-192). O „Mamă a Orezului” (*ineno pae*) e cunoscută și de populația tomori din Celebes (p. 192 sq.). în peninsula malaieză, W.D. Skeat (*Malay Magic*, Londra, 1900, p. 225-249) a asistat la ceremonii în legătură cu „Mama Orezului-prunc”, care dovedesc asimilarea soției agricultorului cu o lăuză, timp de trei zile, de îndată ce „Sufletul orezului-prunc” a fost adus acasă. în insulele Java, Bali și Sombok, se practică logodna și căsătoria a două mănunchiuri de orez alese dintre plantele coapte înainte de începerea recoltării.

Cuplul nupțial este adus acasă și depus în hambar, „pentru ca orezul să se poată înmulți” (J. G. Frazer, *ibid.*, I, p. 199 sq.). În aceste ultime exemple avem de-a face cu fuziunea a două reprezentări: forța care face să se înmulțească planta și magia fertilizantă a căsătoriei.

S-ar putea spune că această personificare a „forței” active în vegetație se realizează pe deplin numai când secerătorii fac, cu ultimele spice, o efigie cât mai asemănătoare chipului omenesc, de obicei o figură de femeie, sau împodobesc cu paie pe cineva anume, dându-i numele mitic al ființei pe care se presupune că o reprezintă; această persoană îndeplinește întotdeauna un anumit rol ceremonial. Astfel, în Danemarca, efigia numită „Bătrînul” (*gammelmanden*) este împodobită cu flori și adusă cu multă cinste acasă. Dar, după alte informații, se dădea formă omenească ultimului snop, făcându-i-se un cap, două brațe și două picioare, și apoi îl aruncau în lanul încă neseccat al vecinului (Rantasalo, V, p. 52). La germani, „Bătrîna” sau „Moșneagul” erau aruncați în lanul vecinului sau aduși acasă și păstrați pînă la recolta următoare. Se mai identifica cu această faptură mitică și secerătorul care secera ultimul snop, sau străinul care din întâmplare trecea pe lângă lan, sau chiar țărănul însuși. În Suedia, de pildă, fata care secera ultimele spice trebuia să le atîrne de gît, să le ducă acasă și, la serbarea care urma după încheierea secerișului, să danseze cu această efigie (A. V. Rantasalo, V, p. 57). În Danemarca, secerătoarea dansează cu manechinul alcătuit din ultimele spice, plîngînd, căci se socotește „văduvă”, fiind de fapt măritată cu o faptură mitică ursită morții (Jan de Vries, *Contributions to the Study of Odhin*, p. 17 sq.).

Uneori se acordă mare cinste reprezentanților umani ai „puterii” personificate în recoltă, alteori, dimpotrivă, ei sînt batjocoriți. Această ambivalență pare să se datoreze dublei funcțiuni pe care o poate îndeplini acela care secără ultimele spice; identificat cu „duhul” sau cu „puterea” agricolă, este sărbătorit; considerat, dimpotrivă, ucigașul ei, e privit cu vrăjmășie și amenințat cu moartea. Astfel, în diferite țări germanice, despre cel care a dat ultima lovitură de îmblăciu se spune că „a lovit pe moșneag”, sau că „a prins pe moșneag”, și trebuie să ducă manechinul de paie pînă în sat, în mijlocul rîsetelor și glumelor tuturor, sau e obligat să-l azvîrle, fără a fi văzut, în lanul unui vecin care n-a terminat încă de treierat (J. G. Frazer, *Spirits*, I, p. 133 sq.; *The Golden Bough*, p. 402). În Germania, ultimul secerător sau fata care leagă ultimul mănunchi sînt legați de snop și conduși cu mare alai în sat, unde li se oferă cele mai bune mîncăruri de la ospaț (W. Mannhardt, *Muth. Forsch.* p. 20-25).

În Scoția, ultimul mănunchi e numit „Baba” (*cailleach*) și fiecare se străduiește, de frica foametei, să nu fie el cel care va trebui să-l secere, căci se crede că ar fi nevoit să hrănească o bătrînă imaginată pînă la următoarea recoltă (J. G. Frazer, *Spirits*, I, p. 140 sq.; *The Golden Bough*, p. 403). Norvegienii cred că *skurekail* („secerătorul”) trăiește tot timpul anului, nevăzut, pe ogoare și se hrănește cu griul

țăranului. El e capturat în ultimul snop, din care se face o păpușă antropomorfă, numită *skurekail* (Rantasalo, V, p. 51). După alte informații, manechinul este aruncat în lanul unui vecin care nu a terminat încă secerișul și acesta va fi silit să-l hrănească un an întreg. La slavi, dimpotrivă, acela care leagă „Baba” (Bătrîna) e socotit norocos, căci va avea un copil în cursul anului (J. G. Frazer, *Spirits*, I, p. 145). în regiunea Cracoviei, persoana care leagă ultimul snop e numită „Baba” sau „Bunic”, e înfășurată în paie, în așa fel încît nu i se lasă afară decît capul, și este dusă cu ultimul car acasă, unde toată familia o stropește cu apă. Un an întreg această persoană poartă numele de „Baba” (W. Mannhardt, *Myth. Forsch.*, p. 330). în Carintia, legătorul ultimelor mănunchiuri este înfășurat în paie și aruncat în apă. Bulgarii numesc ultimul snop „Regina griului”, îl îmbracă cu o cămașă de femeie, îl plimbă prin tot satul, apoi îl aruncă în rîu, pentru a asigura ploaia necesară recoltei următoare; sau îi dau foc și-i răspîndesc cenușa pe ogoare pentru a le spori rodnicia [*ibid.*, p. 332).

**130. Sacrificii omenesti.** — Obiceiul de a stropi și de a arunca în apă pe reprezentantul vegetației este foarte răspîndit, ca și acela de a arde manechinul de paie și de a împrăstia cenușa pe ogoare. Toate aceste gesturi au un sens ritual precis, fac parte dintr-un scenariu dramatic care s-a păstrat intact în unele regiuni și el singur ne va face să înțelegem ceremonialul agrar. în Suedia, de pildă, dacă o femeie străină pătrunde pe arie, e legată cu paie și numită „Femeia Griului”. în Vandeea, țărâna e cea care joacă acest rol; înfășurată în paie, este purtată spre batoză și împinsă sub ea; apoi e scoasă dintre spice și acestea sînt treierate, dar femeia e aruncată în sus pe o pătură, ca și cum ea însăși ar fi grîul care trebuie vînturat (J. G. Frazer, *Spirits of the Corn*, I, p. 149; *The Golden Bough*, p. 406). Identitatea dintre „puterea” cerealelor și reprezentantul ei uman este, în acest caz, desăvîrșită; țărâna îndură, simbolic, întreaga dramă a griului, a cărui „putere” este concentrată în ultimul snop și care trece printr-o serie de ritualuri menite să o regenereze și să o liniștească.

în multe alte regiuni din Europa, străinul care se apropie de lanul care se secără, sau de aria unde e vînturat grîul, este amenințat, în glumă, cu moartea (Mannhardt, *Mythol. Forsch.*, p. 38 sq.; J. G. Frazer, *Spirits*, I, p. 251. *The Golden Bough*, p. 429 sq.). în alte locuri, i se mușcă vîrfurile degetelor, i se apropie secera de gît etc. (Ljungman, I, p. 260 n. 2). în unele locuri din Germania, străinul e legat de către secerători și trebuie să plătească o amendă pentru ași recăpăta libertatea. Jocul este însoțit de cîntece cu înțeles limpede; în Pomernia, de pildă, conducătorul secerătorilor rostește următoarele cuvinte:

Oamenii sînt gata,  
Coasele așteaptă,  
Grîul e mare și  
mic. Domnul este  
de cosit!

Iar în districtul Szczecin:

Vom lovi vizitatorul,  
Cu-ale noastre săbii  
lucii, Care tund livezi  
și câmpuri

(W. Mannhardt, *Myth. Forsch.*, p. 39  
sq.; J. G. Frazer, *Spirits of the Corn*, I,  
p. 228-229).

Același obicei e aplicabil și străinului care se apropie de aria treieratului: e prins, legat și amenințat. Probabil avem de a face cu reminiscențe ale unui scenariu ritual care implica un sacrificiu omenesc real. Aceste reminiscențe nu presupun însă că orice comunitate agricolă care practică astăzi legarea străinului prins lângă lanul secerat și amenințarea lui cu moartea ar fi practicat odinioară sacrificiul uman cu prilejul recoltei. Toate aceste ceremonii agricole s-au răspândit, probabil, din câteva centre (Egipt, Siria, Mesopotamia), pe o mare întindere a lumii, și multe popoare n-au asimilat decât fragmente din scenariile originare. Deja în antichitatea clasică „sacrificiul omenesc” cu prilejul recoltei nu mai era decât o vagă amintire din timpuri străvechi, de mult depășite. Astfel, o legendă greacă menționează pe Lityerses, copil din flori al regelui frigian Midas, cunoscut prin fabuloasa lui poftă de mâncare și prin pasiunea cu care îi plăcea să sece griul. Orice străin care se întâmpla să treacă pe lângă lanul lui era ospătat de Lityerses, apoi dus pe ogor și silit să sece împreună cu el. Dacă străinul era învins în această întrecere, Lityerses îl lega într-un șnop, îi reteza capul cu seceră și îi arunca trupul pe câmp, în cele din urmă, Heracles îl provoacă pe Lityerses, îl întrece, îi taie capul cu seceră și îi azvârle corpul în fluviul Meandru, ceea ce ne îngăduie să presupunem că Lityerses făcea la fel cu victimele lui (cf. W. Mannhardt, *Myth. Forsch.*, p. 1 sq.; J. G. Frazer, *Spirits*). Probabil, cu multe veacuri în urmă, frigienii practicau efectiv un sacrificiu uman cu prilejul recoltei; după unele indicii, acest sacrificiu era frecvent și în alte regiuni ale Orientului mediteranean.

### 131. Sacrificii omenesti la azteci și la populația khond. —

Avem dovezi de sacrificii umane în cinstea recoltelor la unele populații din America Centrală și de Nord, în câteva regiuni din Africa, în unele insule ale Pacificului și la numeroase populații dravidiene din India (cf. J. G. Frazer, *Spirits of the Corn*, I, p. 265 sq.; *The Golden Bough*, p. 431 sq.) Ne vom mărgini, pentru o mai limpede înțelegere a structurii acestor sacrificii umane, să amintim doar câteva exemple, dar cu suficiente amănunte.

Sahagun nea lăsat o descriere precisă a riturilor porumbului la azteci din Mexic. De îndată ce planta încolțea, se duceau pe ogoare să „caute zeul porumbului”, adică o mlădiță pe care o aduceau acasă și căreia îi ofereau ofrande în merinde, întocmai ca unei divinități. Seara, planta era dusă la templul zeiței alimentelor, Chicome-coatl, unde se adunau tinere fete purtând fiecare, învelit în hîrtie roșie și stropit cu suc de cauciuc, un mănunchi de șapte spice de porumb din recolta anului trecut. Numele dat acestui mănunchi, *chicomolotl*

## AGRICULTURA ȘI CULTELE FERTILITĂȚII

271

(„spicul înșeptit”), o desemna și pe zeița porumbului. Fetele erau de trei vârste diferite: mici, adolescente și mari, personificând, simbolic fără îndoială, etapele creșterii porumbului, și aveau brațele și picioarele acoperite cu pene roșii, culoarea divinităților porumbului. Această ceremonie, urmărind numai cinstirea zeiței și binecuvântarea magică a recoltei abia încolțite, nu necesită sacrificiu. De abia trei luni mai târziu, când recolta era coaptă, o fată reprezentând pe zeița porumbului nou, Xilonen, era decapitată; acest sacrificiu inaugura folosirea alimentară, profană, a porumbului tânăr, ceea ce ne face să credem că funcția lui era mai degrabă aceea a unui sacrificiu al primelor roade. Șaizeci de zile mai târziu, la sfârșitul culesului recoltei, avea loc un nou sacrificiu. O femeie, reprezentând pe zeița Toci, „Mama noastră” (zeița porumbului cules și folosit), era decapitată și imediat jupuită. Un preot se înfășură în această piele, iar o bucată de pe coapsă era dusă la Templul lui Cinteotl, zeul porumbului, unde un alt figurant își făcea o mască din ea. Timp de câteva ceasuri, acesta era tratat ca o lehuză, căci, probabil, sensul ritualului era că Toci, odată ucisă, renăștea în fiul său, porumbul uscat, în boabele care aveau să slujească drept hrană iarna întreagă. Urma o serie întreagă de ceremonii: războinicii defilau (Toci fiind, totodată, ca multe alte divinități orientale ale fecundității, divinitate a războiului și a morții), se executau dansuri, apoi regele, urmat de întregul popor, arunca în capul figurantului lui Toci tot ce-i cădea sub mână și imediat se retrăgea. Se pare că Toci devenea pînă la urmă un țap ispășitor și lua asupra sa, când era alungată, toate păcatele comunității, căci figurantul ducea pielea pînă la foișorul de la graniță, unde o agăta cu brațele întinse. Tot acolo se aducea masca lui Cinteotl (Sahagun, *Histoire generale des choses de la Nouvelle Espagne*, Paris, 1880, p. 94 sq.; A. Loisy, *Essai sur le sacrifice*, p. 237, 238). La alte populații americane, ca de pildă la pawnei, trupul tinerei fete sacrificate era spintecat și fiecare bucătică era îngropată în ogoare (J. G. Frazer, *Spirits of the Corn*, I, p. 175 sq.; 210 sq.). Se întâlnește același obicei, de a spinteca și risipi trupul pe arătură, la unele triburi din Africa (*ib.*, I, p. 179).

Dar exemplul cel mai cunoscut de sacrificiu uman agricol este acela practicat, pînă spre mijlocul secolului al XIX-lea, de un trib dravi-dian din Bengal, khonzii. Sacrificiile erau oferite zeiței Pămîntului, Tări Pennu sau Bera Penu, iar victima, numită Meriah, era fie cumpărată, fie născută din părinți care fuseseră ei înșiși victime. Sacrificiile aveau loc la sărbători periodice sau în împrejurări excepționale, dar victimele erau întotdeauna voluntare. Meriahii trăiau, de altfel, destul de fericiți timp de mulți ani, fiind considerați făpturi consacrate; ei se căsătoreau cu alte „victime” și primeau drept zestre o bucată de pămînt. Zece sau douăsprezece zile înaintea sacrificiului, se tăia părul victimei și o mare mulțime asista la ceremonie, jertfa săvîrșindu-se, în credința khonzilor, în foloșul omenirii întregi. Urma o orgie indescritibilă — simptom pe care-l vom întîlni în multe sărbători legate de agricultură și de fecunditatea naturii — și Meriah era condus cu alai din sat pînă

## nui\n-ul-IUK« J>1 I^UHK/LK. V liK TILITAȚII

la locul de sacrificiu, care se afla de obicei într-o pădure pe care securea n-o atinsese niciodată. Acolo era consacrat; uns cu unt topit și curcuma (șofran de India), împodobit cu flori, Meriah părea că se identifică cu divinitatea, căci poporul se înghesuia în jurul lui ca să-l atingă și respectul ce-i arătau cu greu putea fi deosebit de adorație. Mulțimea dansa în jurul victimei, în sunetul muzicii și, adresându-se pământului, striga: „O Doamne, îți oferim acest sacrificiu; dăruiește-ne recolte bune, anotimpuri bune, sănătate!” Apoi, adresându-se victimei: „Te-am cumpărat, nu cu forța te-am luat; acum te sacrificăm după obicei, și nici un păcat nu cade asupra noastră.” Orgiile, întrerupte în timpul nopții, reîncepeau a doua zi dimineața și țineau până la amiază, când toți se adunau din nou în jurul lui Meriah ca să asiste la sacrificiu. Jertfirea avea loc în diferite feluri: drogat cu opium, Meriah era legat și i se zdrobeau oasele, sau era strangulat, sau tăiat în bucățele, sau ars pe îndelete deasupra jăratecului etc. Important era ca toți cei de față, precum și toate satele care și-au trimis reprezentanți la serbare să capete o fărîmă din trupul sacrificat. Preotul împărțea cu grijă bucățile care erau trimise degrabă tuturor satelor și erau îngropate în țarine cu un anumit ritual. Resturile, îndeosebi capul și oasele, erau arse, iar cenușa risipită pe ogoare tot pentru a se asigura o bună recoltă. Atunci când autoritățile britanice au interzis sacrificiile umane, khonzii i-au înlocuit pe Meriahi cu anumite animale (șap, bivoli, cf. J. G. Frazer, *Spirits of the Corn*, I, p. 245 sq.; *The Golden Bough*, p. 434 sq.).

**132. Sacrificiu și regenerare.** — Sensul acestor sacrificii umane trebuie căutat în teoria arhaică a regenerării periodice a forțelor sacre. Evident, orice rit sau scenariu dramatic care urmărește regenerarea unei „forțe” este el însuși repetarea unui act primordial, de tip cosmogonic, care a avut loc *ab initio*. Sacrificiul de regenerare este o „repetare” rituală a Creației. Mitul cosmogonic implică moartea rituală (adică violență) a unui uriaș primordial, din trupul căruia au fost constituite lumile, au crescut ierburile etc. îndeosebi originea plantelor și a grânelor e pusă în legătură cu un asemenea sacrificiu; am văzut (par. 113 sq.) că ierburile, griul, vița de vie etc. au încolțit din sângele și carnea unei fapturi mitice ritual sacrificate „la începuturi”, *in iUo tempore*. De fapt, sacrificarea unei victime umane pentru regenerarea forței manifestate în recoltă urmărește repetarea actului creației care a dat naștere semințelor. *Ritualul reface Creația*; forța activă din plante se regenerează printr-o anulare a timpului și o reîntoarcere în momentul inițial al plenitudinii cosmogonice. Trupul îmbucătățit al victimei coincide cu trupul fapturii mitice primordiale, care, prin îmbucătățirea lui rituală, a dat naștere semințelor.

Acesta este, am putea spune, scenariul ideal, pe care îl putem identifica la originea oricărui sacrificiu uman sau animal, practicat cu intenția de a întări și spori recolta. Sensul imediat și cel mai evident este acela al regenerării forței sacre active în recolte. Fecunditatea

este în ea însăși o împlinire, deci o epuizare a tuturor posibilităților pînă atunci virtuale. Omul „primitiv” trăiește cu spaima neîncetată de a vedea epuizîndu-se forțele folositoare din jurul lui. Teama ca soarele să nu se stingă definitiv spre solstițiul de iarnă, ca luna să nu mai răsară, iar vegetația să dispară etc. l-a chinuit mii de ani, în fața oricărei manifestări a „puterii” îl cuprinde aceeași îngrijorare: această putere este precară, riscă să se istovească. Este deosebit de patetică anxietatea față de manifestările periodice ale „puterii”, cum e vegetația al cărei ritm cunoaște momente de extincție aparentă. Anxietatea e încă mai acută cînd dezagregarea „forței” pare că se datorează intervenției omului: culegerea primelor roade, strîngerea recoltei etc. în acest caz se aduc sacrificii numite „ale primelor roade”; ritualul împacă pe om cu forțele care acționează în roade și îi acordă îngăduința de a le consuma fără riscuri. Asemenea ritualuri marchează, totodată, începutul anului nou, adică o nouă perioadă de timp „regenerat”. La caftii din Natal și la zuluși, după sărbătorirea anului nou, are loc în Kraal-ul regelui marele dans, în timpul căruia se fierb tot soiul de fructe la un foc nou, aprins de vrăjitori, în oale noi care nu servesc decît pentru această cerimonie. Numai după ce regele a împărtășit pe fiecare din cei de față cu această fiertură a primelor roade, poate începe consumarea alimentară a roadelor (J. G. Frazer, *Spirits of the Corn*, II, p. 66-68 sq.). La indienii creek, ritualul ofrîndei primelor roade coincide cu acela al purificării și izgonirii tuturor relelor și păcatelor. Se sting toate focurile și preoții aprind prin frecare un foc nou; toată lumea se purifică printr-un post de opt zile, prin vomitive etc. Nu se acordă libertatea de a consuma grînele recoltate decît după ce anul este astfel „reînnoit” (*ib.*, II, p. 72-75; v. M. Eliade, *Le mythe de V&temel retour*, p. 83 sq.).

În asemenea ritualuri ale primelor roade se observă mai multe elemente constitutive: 1) primejdia care însoțește consumarea unei recolte noi, fie pentru că s-ar putea provoca epuizarea speciei vegetale respective, fie pentru că acela care o consumă riscă să atragă asupra sa represaliile „forței” prezente în roade; 2) necesitatea de a îndepărta această primejdie prin consacrarea rituală a primelor roade și 3) prin purificarea prealabilă („izgonirea păcatelor”, tip țap ispășitor) și regenerarea comunității; 4) aceasta are loc prin „reînnoirea timpului”, adică prin reînceperea unui timp pur, primordial (fiecare An Nou este o nouă creație a timpului, cf. par. 153). Am constatat că la azteci izgonirea anului vechi și o dată cu el a tuturor relelor și tuturor păcatelor are loc simultan cu sacrificiul oferit zeiței porumbului. Scenariul dramatic cuprinde parade militare, lupte mimate etc. pe care le întîlnim și în alte ceremonii agrare (de pildă, în cele mai vechi ritualuri siriene).

**133. Ritualuri finale.** — Pentru a încheia această expunere sumară a ceremoniilor agrare, trebuie să amintim cîteva obiceiuri cu care ciclul se închide, sacrificiile care au loc la aducerea recoltei în hambare etc. Finlandezii sacrifică la începutul strîngerii recoltei primul miel născut în acel an. Sîngele e lăsat să curgă pe pămînt, iar

măruntaiele sînt date ca „simbrie ursului”, „paznicului cîmpenesc”. Carnea e friptă și mîncată în comun pe holdă; se lasă pe brazdă trei bucăți pentru „duhul pămîntului”. Finlandezii au, de asemenea, obiceiul să pregătească la începutul secerișului anumite mîncăruri, vagă reminiscență, probabil, a unui ospăț ceremonial (A. V. Rantasalo, V, p. 160 sq.). O informație estoniană menționează un loc pe cîmp denumit „groapă sacrificiilor” în care, odinioară, se așezau, în fiecare an, primele roade ale noii recolte (ibid., p. 166). Am văzut că secerișul a păstrat pînă în zilele noastre un caracter ritual; primii trei snopi sînt secerati în tăcere; estonienii, germanii și suedezi nu culeg primele spice (*ib.*, p. 168 sq.). Acest din urmă obicei este foarte răspîndit și spicele lăsate ca ofrandă sînt destinate, potrivit diferitelor credințe, „cailor lui Odhin”, „vacii femeii pădurii”, „șoarecilor”, „celor șapte fete ale hambarelor” (Bavaria) sau „fetei pădurii” etc. (*ibid.*, p. 186 sq.).

La aducerea griului în hambare aveau loc mai multe ceremonii; de pildă, se arunca peste umărul stîng un pumn de grăunte, rostind: „Astea sînt pentru șoareci”. Umărul stîng indică sensul funerar al ofrandei. La germani, de altfel, este obiceiul de a se sfărîma primele fire de fin aduse în hambar, însoțindu-le de cuvintele: „Asta e hrană pentru morți!” în Suedia se aduce în hambare pîine și vin pentru a dobîndi bunăvoința duhului casei (*ibid.*, p. 191-197). La treierat, se lasă deoparte cîteva spice pentru duhul ariei. Finlandezii spun că se face ofranda pentru ca „griul să mai crească și în anul următor” (*ibid.*, p. 201). O altă tradiție finlandeză spune că snopul lăsat netreierat aparține duhului pămîntului (*moanhaltia*). În alte părți se crede că duhul pămîntului (*talonhaltia*) vine în noaptea de Paști să treiere cei trei snopi lăsați în toamnă. Unii numesc acești snopi, lăsați ca ofrandă, „snopi ai duhurilor”. La suedezi, ultimul snop nu este treierat, ci lăsat pe holdă pînă la viitoarea recoltă, „pentru ca anul să fie îmbelșugat” (p. 203-206).

Fără îndoială, multe din aceste ofrande au un caracter funerar. Legăturile dintre morți și fertilitatea agricolă sînt destul de importante și vom mai reveni asupra lor. Să remarcăm însă simetria perfectă între ofrandele făcute la începutul însămînțărilor, al secerișului și treieratului sau al aducerii în hambare. Ciclul se încheie prin serbarea colectivă a recoltei, care are loc toamna (în regiunile nordice, la Sf. Mihail) și care comportă un ospăț, dansuri și sacrificii oferite diferitelor duhuri (p. 221). Cu această ceremonie anul agricol e încheiat. Elementele agrare prezente în sărbătorile de iarnă se explică prin contopirea cultelor fertilității cu cele funerare. Morții care vor ocroti grăunțele semănate în pămînt au sub puterea lor și recolta strînsă în grîinare, hrană celor vii pe tot timpul iernii.

Similitudinea dintre ritualurile agrare de *început* și de *sfrîșit* este demnă de reținut. Prin acestea este subliniat caracterul de ciclu închis al ceremonialului agricol. „Anul” devine o unitate închisă. Timpul își pierde omogenitatea relativă pe care o avea pentru societățile preagrare. El nu e segmentat numai în anotimpuri, ci delimitat în unități perfect



## AGRICULTURA ȘI CULTELE FERTILITĂȚII

275

închise: „anul vechi” se deosebește net de „anul nou”. *Regenerarea foitei active a vegetației își întinde eficiența și asupra regenerării societății umane prin reînnoirea timpului* Izgonirea „anului vechi” se face o dată cu izgonirea relilor și păcatelor întregii comunități (par. 152). Această idee a regenerării periodice pătrunde și în alte domenii, de pildă în acela al suveranității. Aceeași teorie centrală naște și nutrește speranța într-o regenerare spirituală prin inițiere. În sfârșit, în relație directă cu aceste credințe ale regenerării ciclice — realizate prin ceremonialul agrar — se găsesc și nenumăratele ritualuri de „orgie”, de reactualizare fulgurantă a haosului primordial, de reintegrare în unitatea nediferențiată dinainte de Creație.

**134. Morții și Semintele.** — Agricultura, ca tehnică profană și ca formă de cult, întâlnește lumea morților pe două planuri distincte. Primul, este solidaritatea cu pământul; morții, ca și semintele, sînt îngropați, pătrund în dimensiunea htonică, doar lor accesibilă. De altfel, agricultura este prin excelență o tehnică a fertilității, a vieții care se reproduce multiplicîndu-se; iar morții sînt atrași îndeosebi de acest mister al renașterii, al palingenezei și fecundității fără răgaz. Asemenea grăunțelor îngropate în matricea telurică, morții așteaptă revenirea lor la viață, sub o nouă formă. De aceea ei se apropie de cei vii, mai ales în momentele de maximă tensiune vitală a colectivităților, adică la serbările zise ale fertilității, cînd forțele genezice ale naturii și ale grupului uman sînt evocate, dezlănțuite, exacerbate prin rituri, prin belșug și prin orgii. Suflurile morților sînt însetate de orice preaplin biologic, de orice exces organic, pentru că această revărsare vitală compensează sărăcia substanței lor și îi proiectează într-un curent impetuos de virtualități și de germei.

Ospățul colectiv reprezintă tocmai această concentrație de energie vitală; un ospăț, cu toate excesele pe care le implică, este deci indispensabil atît la serbările agricole cît și la pomenirea morților. Odinioară ospetele aveau loc chiar lîngă mormînt, pentru ca defunctul să se poată ospăta din preaplinul vital dezlănțuit lîngă el. În India, fa-solea era prin excelență ofranda adusă morților, considerată în același timp și un afrosidiac (J. J. Méyer, *Trilogie*, I, p. 123). În China, patul conjugal se afla în colțul cel mai întunecat al locuinței, acolo unde se păstrau semintele, chiar deasupra locului unde erau îngropați morții (M. Granet, *La religion des Chinois*, p. 27 sq.). Legătura dintre strămoși, recolte și sexualitate este atît de strînsă, încît cultele funerare, agrare și genezice se întrepătrund uneori pînă la deplina lor fuzionare. La popoarele nordice, Crăciunul („Jul”) era o sărbătoare a morților și totodată o celebrare a fertilității, a vieții. De Crăciun au loc ospete copioase și, tot atunci, adesea, se fac nunți și se îngrijesc mormintele (H. Rydh, *Seasonal Fertility Rites*, p. 81 sq.).

Morții se întorc în acele zile ca să ia parte la riturile de fertilitate ale celor vii. În Suedia, femeia păstrează o bucată din prăjitura de nuntă în lada de zestre, pentru a o lua cu ea în mormînt. Tot astfel, atît în

țările nordice, cât și în China, femeile sînt îngropate în rochia lor de mireasă (H. Rydh, *ib.*, p. 92). „Arcul de onoare”, înălțat în drumul tinerei perechi cununate, este identic celui înălțat la cîmîtir pentru a întîmpina mortul. Pomul de Crăciun (originar, în nord, un arbore cărui nu i se lăsau decît frunzele din vîrf, „maj”) se folosește la nunți și la înmormîntări (*ib.*, p. 82). Este inutil să mai menționăm căsătoriile *post mortem*, reale sau simbolice, asupra cărora vom reveni, de altfel, și al căror sens trebuie căutat în dorința de a asigura defunctului o condiție vitală optimă și o plenitudine genezică.

Dacă morții caută modalitățile spermatice și germinative, nu e mai puțin adevărat că și cei vii au nevoie de ei pentru a le apăra semănăturile și a le ocroti recoltele. Atît timp cît semințele rămîn îngropate, ele se găsesc și sub jurisdicția morților. „Mama-Glia” sau Marea Zeiță a fertilității controlează, deopotrivă, destinul semințelor și acela al morților. Dar aceștia din urmă sînt uneori mai aproape de om, și lor li se adresează plugarul ca ei săi binecuvînteze și să-i sprijine munca. (Negrul e culoarea pămîntului și a morților.) Hipocrat ne spune că duhurile celor morți fac să crească și să rodească semințele; autorul *Geoponicelor* știe că vînturile (adică sufletele morților) dau viață plantelor și tuturor lucrurilor (cit. Harrison, *Prolegomena*, p. 180). În Ara-bia, ultimul snop, numit „bătrînul”, secerat de însuși stăpînul lanului, este așezat într-un mormînt și îngropat cu rugăciuni prin care se cere ca „griul să renască din moarte la viață” (W. Liungman, I, p. 249). La bambari, cînd se varsă apă peste capul cadavrului culcat în groapa gata să fie umplută, ei imploră: „Vînturile, fie că suflă din nord sau din sud, din vest sau est, să ne fie binefăcătoare! Dă-ne ploaie! Dă-ne o recoltă îmbelșugată!” (T. R. Henry, *La culte des esprits chez les Bombarā*, „Anthropos”, III, 1908, p. 702-717, 711), în timpul semănatului, finlandezii îngroapă în pămînt oseminte de mort (luate din cîmîtir, unde le readuc după recoltă) sau obiecte care au aparținut morților. Dacă acestea lipsesc, țărani se mulțumesc cu pămînt din cîmîtir sau de la o răscruce pe unde au trecut morții (A. V. Rantasalo, III, p. 8 sq.). Germanii au obiceiul să risipească pe ogor, o dată cu semințele, pămînt adus de pe un mormînt proaspăt sau paie pe care a murit cineva (*ib.*, p. 14). Șarpele, animal prin excelență funerar, ocrotește recoltele. Primăvara, la începutul semănatului, se ofereau sacrificii morților pentru ca să apere recolta și s-o îngrijească (*ib.*, p. 114).

**135. Divinități agrare și funerare.** — Solidaritatea morților cu fertilitatea și agricultura apare încă mai limpede cînd studiem sărbătorile sau divinitățile în legătură cu unul din aceste două scenarii culturale. De cele mai multe ori, o divinitate a fertilității htonico-vegetale devine și divinitate funerară. Holika, reprezentată originar sub înfățișarea unui arbore, devine mai tîrziu divinitate a morților și geniu al fecundității vegetale (J. J. Meyer, *Trilogie*, I, p. 140, 152). O sumedenie de *genii* ai vegetației și creșterii, de structură și origine htonică, sînt atît de asimilați grupului amorf al morților încît devin de nere-

## AGRICULTURA ȘI CULTELE FERTILITĂȚII

277

cunoscut [*ib.*, II, p. 104). în Grecia arhaică, morții — ca și cerealele — erau puși în oale de lut ars. Divinităților lumii subpămîntene li se aduceau ca ofrandă luminări, ca și, de altfel, divinităților fertilității (F. Altheim, *Terra Mater*, p.137). Feronia e numită *dea agrorum sive inferorum* [*ib.*, p. 107). Durgă, mare zeiță a fecundității care subsumează un număr considerabil de culte locale, și îndeosebi culte ale vegetației, devine și divinitatea supremă a spiritelor morților.

În ceea ce privește sărbătorile, să amintim doar că vechea comemorare indiană a morților cădea în toiul secerișului și era totodată serbarea principală a recoltei (J. J. Meyer, II, p. 104). Așa cum am văzut, situația era aceeași și în țările nordice. în antichitate, cultul manilor se săvârșea o dată cu ceremonialul vegetației. Cele mai importante sărbători agrare sau ale fertilității au ajuns să coincidă cu sărbătorile de pomenire a morților. Odinioară, Sf. Mihail (29 sept.) era totodată sărbătoarea morților și a recoltei în tot nordul și centrul Europei. Iar cultul funerar influențează tot mai mult cultele fertilității, însușindu-și rituri pe care le convertește în ofrande sau sacrificii aduse sufletelor strămoșilor. Defuncții sînt „cei ce locuiesc sub pămînt”, și bunăvoința lor se cere captată. Grăunțele aruncate peste umărul stîng, oferite prinos „soarecelui”, lor le sînt destinate. împăcați, hrăniți și implorați, ei ocrotesc și sporesc recoltele. „Bătrînul” sau „bătrîna”, în care sătenii văd o personificare a „puterilor” și a fertilității ogorului, încep cu timpul să-și accentueze profilul mitic sub influența credințelor funerare; ei își însușesc structura și atributele „strămoșilor”, ale duhurilor morților.

Acest fenomen este ușor de identificat în credințele popoarelor germanice. Odhin, divinitate funerară, conducătorul „vînătorii furioase” a sufletelor care nu-și găsesc odihnă, își însușește o seamă de rituri din ansamblul cultelor agrare. La sărbătoarea pur funerară a germanilor, Jul, care cade la solstițiul de iarnă, se aduce ultimul snop al recoltei aceluia an și din el se face efigia unui bărbat sau a unei femei, a unui cocoș sau a unui țap, sau a altui animal (referințe la J. de Vries, *Odhin*, p. 21). Este semnificativ faptul că aceleași forme animale care reprezintă „puterea” vegetației, reprezintă și sufletele morților, într-un anumit moment al istoriei celor două culte nu se mai poate preciza dacă un „duh”, manifestîndu-se în chip terimorf, reprezintă sufletele celor care nu mai sînt, sau este o personificare animală a forței telurico-vegetale. Această contopire a dat naștere unor nesfîrșite confuzii, și controversele savanților nu s-au încheiat încă în ceea ce privește, de pildă, caracterul agrar sau funerar al lui Odhin, originea ceremoniilor sărbătorii Jul etc. în realitate, avem de-a face cu ansambluri rituale și mitice în care moartea și renașterea se întrepătrund, convertindu-se în momente distincte ale aceleiași realități transumane. Zonele de interferență între cultele fertilității și cele funerare sînt atît de numeroase și de categorice, încît nu e de mirare că se ajunge, după simbioză și fuziune, la o nouă sinteză religioasă bazată pe o mai amplă valorizare a existenței omului în Cosmos.

Această sinteză se întâlnește, sub forma ei definitivă, în al II-lea mileniu a. Cr., în lumea egeano-asiatică, și ea a făcut posibilă eflorescența Misterelor. Fuziunea celor două culte a început în nordul Europei și în China, încă din timpurile preistorice (cf., de ex., H. Rydh, *Symbolism in Mortuary Ceramics*), dar este probabil că o sinteză definitivă și coerent formulată n-a avut loc decât mai târziu. Fapt este că solstițiul de iarnă are o importanță mult mai mare în nordul Europei decât în sudul mediteranean. Iul este sărbătoarea patetică a acestui moment cosmic hotărîtor, cînd morții se adună în preajma celor vii pentru că tot atunci se prevestește „reînvierea anului”, și deci a primăverii. Sufletele morților sînt atrase de ceea ce „începe”, de ceea ce „se creează”: un an nou (și, ca orice început, o repetare simbolică a creației), o nouă explozie vitală în toropeala iernii (ospete nesfîrșite, libațiuni și orgii, serbări matrimoniale), o nouă primăvară. Cei vii se adună spre a stimula prin excesele lor biologice energia soarelui în plin declin; grijile și nădejdlile lor sînt concentrate asupra vegetației, asupra soartei viitoarei recolte. Cele două destine, agrar și funerar, se întretaie și se contopesc, alcătuiind în cele din urmă o singură modalitate a existenței, existența larvară, pregerminativă.

**136. Sexualitate și fecunditate agrară.** — Germeii au ei înșiși nevoie să fie ajutați sau cel puțin „însoțiți” în procesul lor de creștere. Această solidaritate a formelor și actelor vieții a fost una din descoperirile cele mai importante ale omului arhaic, care a făcut-o să rodească în chip magic, prin următoarea metodă: *ceea ce se înfăptuiește în comun dă rezultate mai bune*. Fecunditatea femeii influențează fecunditatea ogoarelor, dar și belșugul vegetației o ajută la rîndul său pe femeie să zămislească. Morții colaborează și la una și la cealaltă, așteptînd în același timp de la aceste două izvoare de fertilitate energia și substanța care-i va reîntegra în fluxul vital. Astfel, cînd se apropie momentul critic al recoltei și orzul începe să încolțească, negrii ewe din Africa occidentală (Coasta Sclavilor) își iau măsuri de precauție împotriva dezastrelor prin orgii rituale. Un număr considerabil de tinere fete sînt oferite drept mirese zeului piton. Hierogamia e consumată în templu de reprezentanții zeului, preoții, iar fetele sau soțiile astfel consacrate continuă prostituția sacră cîtva timp în incinta sanctuarului. Se afirmă că hierogamia e făcută pentru asigurarea fertilității pămîntului și animalelor (J. G. Frazer, *Adonis*, p. 65 sq.).

Rolul preoților trădează o formă evoluată a ritualului, care, originar, presupunea doar unirea unui număr cît mai mare de perechi pe ogorul înverzît. Este, de altfel, ceea ce se întîmpla în China, unde tinerii și fetele se împreunau primăvara pe pămînt, convinși că gestul lor contribuie la regenerescența cosmică, favorizînd germinația universală, chemînd ploaia și oferînd ogoarele activităților rodnice (M. Granet, *La religion des Chinois*, p. 14). În tradițiile elenice se pot identifica, de asemenea, urmele unor astfel de căsătorii juvenile pe brazdele de curînd încolțite, unirea Demetrei cu Iason fiind prototipul. Patru zile

## AGRICULTURA ȘI CULTELE FERTILITĂȚII

279

înainte de semănat, pipilii din America Centrală dorm despărțiți de soțiile lor pentru a putea fi excesivi în noaptea dinaintea semănatului. Anumite perechi trebuie să fie active în chiar momentul semănatului, în unele locuri din Java, când înfloreste orezul soțul și soția se unesc pe ogor (J. G. Frazer, *The Magic Art*, II, p. 98 sq.; *The Golden Bough*, p. 136). Nunta consumată ritual pe ogoare, legătura strinsă între vegetație și erotism, ilustrată prin prezența arborelui sacru („maj”) la celebrarea căsătoriilor, sînt frecvente încă în zilele noastre în nordul și centrul Europei (cf. referințe la W. Mannhardt, *Wald- und Feld-Kulte*, I, p. 480 sq.), în Ucraina exista următoarea datină: la Sf. Gheorghe, după ce preotul binecuvînta recolta, perechi tinere se rostogoleau pe brazde. în Rusia, preotul însuși era rostogolit de femei pe brazdă și, tară îndoială, nu numai pentru a consacra recolta, ci și dintr-o reminiscentă confuză a hierogamiei primordiale (J. G. Frazer, *The Magic Art*, II, p. 103 sq.; *The Golden Bough*, p. 136). în alte părți, hierogamia sa redus la dansul ceremonial al unui cuplu împodobit cu spice de grâu sau la căsătoria alegorică a „logodnicei griului” cu „logodnicul”. Asemenea căsătorii erau celebrate cu mult fast; în Silezia, tinerii căsătoriți erau conduși de întreaga populație, într-o căruță nupțială împodobită, de la cîmp pînă în sat (J. G. Frazer, *Spirits of the Corn*, I, p. 163; *The Golden Bough*, p. 409).

Să amintim că obiceiurile observate în Europa cu prilejul strîngerii recoltei sînt analoage celor care au loc primăvara, cînd se vestește apariția vegetației. în ambele ansambluri rituale, „puterea” sau „duhul” este reprezentat și direct, printr-un arbore sau un snop de spice și printr-o pereche umană, și ambele ceremonii au o influență fertilizantă asupra vegetației, turmelor și femeilor (J. G. Frazer, *Spirits of the Corn*, I, p. 164; *The Golden Bough*, p. 410); este aceeași nevoie a omului arhaic de a face lucrurile „în comun”, „de a fi împreună”. Perechea, care personifică puterea sau duhul vegetației, este ea însăși un centru de energie, capabil să sporească forțele agentului pe care-l reprezintă. Forța magică a vegetației este sporită prin simplul fapt că e „reprezentată”, că e încorporată, am spune, într-o tînără pereche înzestrată cu maxime posibilități — ba chiar de realizări — erotice. Perechea aceasta, „mirele” și „mireasa”, nu este decît un simulacru alegoric a ceea ce, odinioară, se petrecea aievea: repetarea gestului primordial, hierogamia.

**137. Funcția rituală a orgiei.** — Hierogamiei îi corespunde, în general, orgia. Unirii cuplului divin trebuie să-i corespundă, pe pămînt, o frenezie genezică nelimitată. Alături de tinerele perechi care repetau hierogamia pe brazde, trebuia să se producă creșterea maximă a tuturor forțelor colectivității. Cînd populația orașon celebrează în luna mai căsătoria zeului Soare cu zeita Pămînt, preotul se unește în public cu soția lui, după care urmează o orgie indescrisibilă (J. G. Frazer, *Adonis*, p. 46-48). în unele insule situate la vest de Noua-Guinée și la nord de Australia (Leti, Sarmata etc), aceleași orgii

au loc la începutul anotimpului ploilor (J. G. Fyazzer, *The Golden Bough*, p. 136). Oamenii nu pot face altceva decât să imite exemplul divin, mai ales cînd de această imitație depinde bunăstarea întregii lumi și, îndeosebi, destinul vieții vegetale și animale. Exceșele împlinesc un rol precis și salutar în economia sacrală. Ele rup zăgazurile între om, societate, natură și zei; ajută să circule forța, viața, germenii, de la un nivel la altul, dintr-o zonă a realității în toate celelalte. Ceea ce era lipsit de substanță se împlinește; ceea ce era fragmentat se reintegrează în unitate; ceea ce era izolat se topește în marea matrice universală. Orgia face să circule energia vitală și sacră. Momentele de criză cosmică sau de belșug servesc îndeosebi ca pretext la dezlănțuirea unei orgii. În multe părți, femeile aleargă goale pe cîmp în timp de secetă, ca să trezească virilitatea cerului și să provoace ploaia. În alte regiuni, nunțile și nașterea gemenilor se sărbătorească prin orgii; așa e, de pildă, la populația baganda din Africa, sau la locuitorii arhipelagului Fidji (cf. J. J. Meyer, I, 69, nota 1). Orgiile practicate în legătură cu drama vegetației și îndeosebi cu ceremoniile agrare se explică cu atît mai bine. Trebuie însuflețit Pămîntul, excitat Cerul pentru ca hierogamia cosmică — ploaia — să se împlinească în cele mai bune condiții, pentru ca cerealele să crească și să rodească, femeile să zămislească fii, animalele să se înmulțească și morții să-și poată îndestula vacuitatea cu forța vitală.

Populația kana din Brazilia stimulează forțele de reproducere ale pămîntului, animalelor și oamenilor printr-un dans falic care mimează actul generator; dansul e urmat de o orgie colectivă (referințe la J. J. Meyer, I, p. 71 sq.). Urme ale simbolismului falic se pot descoperi chiar în ceremoniile agrare europene; astfel, „Bătrînul” e înfățișat uneori în chip falomorf, iar ultimul snop e numit „destrăbălată”; sau i se face un cap negru cu buze roșii, originar culorile magico-simbolice ale organului feminin (W. Mannhardt, *Myth. Forsch.*, p. 19, 339; *Handwörterbuch dL deutschenAberglaubens*, V, col. 281, 284, 302). Se cuvin amintite de asemenea exceșele care aveau loc la anumite sărbători arhaice ale vegetației, de pildă, la *Floratia* romanilor (27 aprilie), cînd convoaie de tineri goi defilau pe străzi, sau la *Lupercalii*, cînd bărbați tineri atingeau femeile spre a le face fecunde, ori la *Holi*, principala sărbătoare indiană a vegetației, cînd totul era îngăduit.

*Holi* a păstrat pînă recent atributele unei orgii colective, dezlănțuită pentru a exacerba și a spori la maximum forțele de reproducere și de creație ale întregii naturi. Orice decență e uitată, pentru că e vorba de un lucru mult mai serios decît respectarea normelor și obiceiurilor: este vorba de asigurarea continuității vieții. Grupuri compacte de bărbați și copii circulă pe străzi, cîntînd, strigînd și improșeîndu-se cu pulbere de *holi* și cu apă înroșită, roșul fiind prin excelență culoarea vitală și genezică. Cînd întîlnesc femei sau le zăresc după perdele, tradiția cere să li se adreseze cele mai violente obscenități și injurii. Valoarea magică a injuriilor obscene e bine cunoscută și era apreciată chiar în culturi evolute (cf. *Thesmophoriile* ateniene etc).

Hindușii își permit, de asemenea, o foarte mare libertate sexuală în timpul sărbătorii Bali, când orice împreunare e îngăduită în afară de incest (texte puranice în J. J. Meyer, II, p. 108 sq.). Populațiile hose din nord-vestul Indiei practică orgii formidabile în timpul culesului, justificând aceste excese prin tendințele vicioase exacerbate ale bărbaților și femeilor, care trebuie satisfăcute pentru a stabili echilibrul comunității. Dezmățul care se obișnuia la sărbătorile recoltei în Europa centrală și septentrională a fost înfierat în multe concilii, de pildă cel de la Auxerre, în 590, și de o sumedenie de autori din Evul Mediu, dar a continuat totuși, în unele regiuni, pînă în zilele noastre (cf. referințe în J. J. Meyer, II, p. 113).

**138. Orgie și reintegrare.** — Orgiile nu se încadrează în mod exclusiv în ceremoniile agrare, deși păstrează întotdeauna coincidențe precise cu riturile de regenerare („anul nou”) și fecunditate. Sensul metafizic și funcția psihologică a orgiei vor reieși mai clar din alte capitole ale acestei cărți. De pe acum putem surprinde însă o perfectă analogie între fenomenul și mistica agrară, pe de o parte — și orgia ca modalitate de viață colectivă, pe de altă parte. Întocmai ca semințele care își pierd conturul în marea contopire subpămînteană, deza-gregîndu-se și devenind *altceva* (germinarea), oamenii își pierd individualitatea în orgie, topindu-se într-o singură unitate vie. Astfel se realizează o patetică și definitivă confuzie, în care nu se mai poate distinge nici „formă”, nici „lege”. Se experimentează din nou starea primordială, pre-formală, „haotică” — stare care corespunde, în ordinea cosmologică, „nediferențierii” haotice dinaintea creației — pentru a promova, prin virtutea magiei imitative, topirea germenilor în aceeași matrice telurică. Omul se reintegrează într-o unitate biocosmică, chiar dacă această unitate înseamnă o regresie de la modalitatea de *persoană* la aceea de *sămîntă*. Într-un anumit sens, orgia transmută omul într-o condiție agricolă. Abolirea normelor, limitelor și individualităților, trăirea tuturor posibilităților telurice și nocturne echivalează cu dobîndirea condiției semințelor care se descompun în pămînt, pă-răsindu-și forma pentru a da naștere unei plante noi.

Între alte funcții pe care le îndeplinește în economia spirituală și psihologică a unei colectivități, orgia o are și pe aceea de a face posibilă și a pregăti „reînnoirea”, regenerarea vieții. Trezirea dintr-o orgie poate fi asimilată cu ivirea coltului verde din brazdă: o viață nouă începe și, pentru această viață, orgia l-a saturat pe om cu substanță și avînt. Ceva mai mult: orgia, reactualizînd haosul mitic dinaintea creației, face posibilă repetarea acestei creații. Omul regresează provizoriu în starea amorfă, nocturnă a haosului, spre a putea renaște cu mai multă vigoare în forma sa diurnă. Orgia, întocmai ca imersiunea în apă (par. 64), anulează creația, dar o regenerează totodată; identificîndu-se cu totalitatea nediferențiată, pre-cosmică, omul speră să revină la sine, restaurat, regenerat, într-un cuvînt, „un om nou”, în structura și funcția orgiei identificăm aceeași dorință de repetare

a unui gest primordial: Creția organizînd haosul. în alternanța viață zilnică-orgie (Saturnalii, Carnaval etc.) identificăm aceeași viziune ritmică a vieții, alcătuită din acțiune și somn, naștere și moarte, și aceeași intuiție ciclică a Cosmosului, care se naște din haos și se întoarce în haos printr-o catastrofă sau o *mahāpralaya*, o „mare disoluție”. Fără îndoială, formele monstruoase ale orgiei sînt degradări penibile ale acestei fundamentale intuiții a ritmului cosmic și a setei de regenerare și reînnoire. Dar nu de la aceste forme aberante trebuie să pornim spre a înțelege originea și funcția orgiei. Orice „sărbătoare” cuprinde vocația orgistică în structura ei.

**139. Mistică agrară și soteriologie.** — Se cuvine să subliniem structura soteriologică a misticii agrare chiar în formele ei care nu sînt orgiastice. Viața vegetală, care se regenerează prin dispariția ei aparentă (îngroparea semințelor), este totodată un exemplu și o speranță; același lucru se poate întîmpla cu morții și cu sufletele. Este adevărat că spectacolul acestei regenerări ritmice nu e un „dat”, nu se oferă direct contemplației omului; în credințele arhaice, el este un fapt care se produce datorită riturilor și acțiunilor umane. Regenerarea *se dobîndește* prin gesturi magice, prin Marea Zeită, prin prezența femeii, prin forța Erosului și prin colaborarea întregului Cosmos (ploaia, căldura etc. etc). Ceva mai mult, toate acestea nu sînt posibile decît ca o repetare a gestului primordial, obținute fie prin hierogamie, fie prin regenerarea Timpului („anul nou”), fie prin orgia care reactualizează haosul arhetipal. Nimic nu se obține fără efort, nu-ți poți cîștiga viața decît muncind, adică acționînd în conformitate cu normele: repetînd gesturile primordiale. Deci, speranțele pe care omul civilizației agricole le leagă de exemplul vegetației sînt de la început orientate către *gest*, către *act*. Procedînd într-un anumit fel, acționînd după anumite modele, omul poate spera în regenerare. Actul, ritual, este indispensabil. De acest amănunt va trebui să ne amintim cînd vom cerceta Misterele antice, care nu numai că au păstrat urme de ceremonii agrare, dar care nu se puteau organiza ca religii inițiatice dacă n-ar fi avut înapoia lor o lungă perioadă de mistică agrară: adică, dacă spectacolul regenerării periodice a vegetației n-ar fi revelat, cu multe milenii înainte, solidaritatea dintre om și sămîntă și speranța într-o regenerare obținută după moarte, prin moarte.

Se obișnuiește a se spune că descoperirea agriculturii a schimbat radical destiul omenirii, asigurîndu-i o hrană îmbelșugată și îngăduind astfel o creștere prodigioasă a populației. Dar descoperirea agriculturii a avut consecințe decisive pentru cu totul alt motiv. Nu creșterea populației, nu supraalimentarea au decis soarta umanității, ci *teoria* pe care a elaborat-o omul descoperind agricultura. Ceea ce a văzut el în cereale, ceea ce a învățat el din acest contact, ceea ce a înțeles din exemplul semințelor care-și pierd forma sub pămînt, acestea toate au constituit lecția decisivă. Agricultura a revelat omului unita-



tea fundamentală a vieții organice; analogia femeie-ogor, act genera-tor-însămînțare etc., ca și cele mai importante sinteze mentale s-au ivit din această revelație: viața ritmică, moartea privită ca regresiuune etc. Aceste sinteze mentale au fost esențiale pentru evoluția umanității și ele nu au fost posibile decât după descoperirea agriculturii. Una din principalele rădăcini ale optimismului soteriologic se află în mistica agrară preistorică: întocmai ca sămînța ascunsă sub pămînt, mortul poate spera într-o revenire la viață sub o formă nouă. Dar viziunea melancolică, uneori sceptică, a vieții își are, de asemenea, originea în contemplarea lumii vegetale: omul e ca floarea cîmpului...

#### STADIUL PROBLEMELOR ȘI BIBLIOGRAFIE

O dată importantă în istoria cultelor vegetației și agriculturii este marcată de apariția lucrării lui W. Mannhardt, *Wald-und Feldkulte*, I, II (Berlin, 1875-1877; ed. a 2-a, 1904-1905). Este o adevărată mină de documente folclorice și etnografice, culese, clasate și interpretate de savantul german în sprijinul ipotezei sale despre „demonii vegetației”. Un volum de cercetări complementare, *Mythologische Forschungen* (Strassbourg, 1884), a apărut curînd după moartea lui. Contemporanilor le-a trebuit însă mult timp pentru a aprecia importanța ipotezelor lui W. Mannhardt. Precum amintește J. J. Meyer (în postfața la *Trilogie*, III, p. 284), germanistul Franz Pfeiffer scrisese că autorul lucrării *Wald-und Feldkulte* nu era decât „un simplu colecționar de fișe”, iar majoritatea savanților nu s-au ostenit nici măcar să-l citească. Este foarte probabil că teoria lui W. Mannhardt n-ar fi devenit niciodată populară fără sprijinul masiv pe care i l-a dat opera lui Sir James G. Frazer. Datorită, în primul rînd, imensei erudiții a lui J. G. Frazer și realului său talent literar, moda „demonilor vegetației” a reușit să domine studiile de etnografie și istoria religiilor pînă în ajunul primului război mondial. Prin *Creanga de Aur* cercetările lui W. Mannhardt au izbîndit. Prima ediție a lui *The Golden Bough* a fost publicată, în 2 volume, în 1891; a doua ediție, în 3 volume, în 1900, și a treia, în 12 volume, între 1911-1918 (aceasta din urmă a fost reeditată de mai multe ori și tradusă în limba franceză de Pierre Sayn și H. Peyre, Paris, P. Geuthner, 1927-1935). O versiune prescurtată și fără note a apărut în 1924 (trad. fr. Lady Fräzer, Geuthner, 1924). Un tom complementar, *Aftermath*, a fost publicat în 1937. Volumele din seria *Creanga de Aur* care se ocupă mai cu deosebire de riturile și miturile vegetației și agriculturii sînt *Adonis, Attis, Osiris* (2 voi.; trad. fr., 1926, 1934) și *Spirits of the Corn and of the Wood* (trad. fr. *Esprits des bles et des bois*, 2 voi., 1935). Să amintim verdictul lui A. Golden-weiser (*Anthropology*, London, 1937, p. 531) asupra cărții *Creanga de Aur*: „Neglijabilă ca teorie, dar indispensabilă cît privește colecția de materiale asupra religiei primitive.” Cf. de asemenea C.W. von Sydow, *The Mannhardtian*

*Theo-ries about the Last Sheafand the FertiUty Demons  
from a Modern Criticai Point o/Vue (.Folk-Löre-, XLV.  
193, p. 295-309).*

Problema sacralului în vegetație și ritualurile agrare a continuat să fie discutată mult timp după apariția corpusului elaborat de J. G. Frazer. Ne vom mărgini să menționăm câteva din cele mai importante lucrări: A. V. Rantasalo, *Der Ackerbau im Volksaberglauben der Finnen und Esten mit entsprechenden Gebräuchen der Germanen verglichen*, 5 voi. (F.F. Communications", nr. 30, 31, 32, 55, 62; Sortavala-Helsinki, 1919-1925), materiale bogate, în parte inedite; Jan de Vries, *Contribution to the Study of Odhin EspeciaUy in his Relation to Agricultural Practices in Modern Popular lore* (Helsinki, 1931, F.F.C., nr. 94); J. J. Meyer, *Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation*, 3 voi. (Zurich-Leipzig, 1937), care utilizează în primul rând documente puranice și numeroase paralele etnografice (cf., de asemenea, recenzia lui W. Ruben, "Anthropos", 1939, p. 463 sq.). Waldemar Liungman, *Traditionswanderungen: Euphrat-Rhein*, I—II. (Helsinki, 1937-1938), în spec. p. 103 sq. și p. 1027 sq. Interesul lucrării lui W. Liungman rezidă mai puțin în materialele pe care le folosește (savantul suedez depinzând aproape exclusiv de documentația lui J. G. Frazer), cât în critica pe care o face ipotezei Mannhardt-Frazer (continând în această privință criticile lui A. Lang, E. Anitschkoff, A. Haberlandt, von Sydow și alții) și în efortul său de a degaja "istoria" difuzării riturilor și miturilor agrare din Orientul arhaic până în nordul germanic. Este cazul să adăugăm însă că această "istorie" nu ne apare întotdeauna convingătoare.

W. Mannhardt (*Wald-und Feldkulte*, ed. a Ha, voi. I, p. 1-155) își întemeiază ipoteza privind existența unui "duh al arborelui" (Baumseele) pe următoarele fapte: 1) tendința generală de a compara Cosmosul și omul cu un arbore; 2) obiceiul de a lega destinul unui om de viața unui arbore; 3) credința primitivă că arborele nu este numai locuința "duhului pădurii" (Waldgeist) ci și lăcașul celorlalte genii, binevoitoare sau ostile, dintre care unii (de pildă, ha-madriadele), își au viața legată în mod organic de viața unui arbore; 4) obiceiul de a se pedepsi criminalii pe arbori. "Duhurile" individuale ale arborilor fuzionează, după W. Mannhardt (*ibid.*, I, p. 604), într-un duh colectiv al pădurii.

Dar, cum remarcă W. Liungman (I, p. 336), această "colectivizare" sau "to-talizare" a "duhurilor" individuale nu rezultă nicidecum din fapte. W. Mannhardt proceda conform orientării raționaliste, asociaționiste a epocii sale. El recrea, în felul său, printr-o serie de combinații artificiale, fenomenul pe care-l propunea să-l explice: "duhul arborelui" ar fi dat naștere unui "duh al pădurii", care, la rândul său, ar fi fuzionat cu "duhul vântului" și ar fi produs un "duh general al vegetației". W. Mannhardt (*ibid.*, I, p. 148 sq.) crede că poate dovedi această nouă sinteză prin prezența în lanurile de grâu a unor genii forestiere — ca "doamnele verzi", "Holzfräulein" etc. Dar aceste asocieri ale genilor silvestre cu "duhuri" agrare sînt fortuite și, pînă la urmă, nu dovedesc nimic. Reconstrucția arbitrară a marelui duh al vegetației nu se termină, de altfel, cu contopirea "duhurilor" agraro-forestiere. W. Mannhardt afirmă că geniul vegetal (adică, Baumseele) care, ca demon al vegetației, este întrupat într-un arbore, se transformă într-o personificare a primăverii sau a verii și este desemnat și prin aceste nume (*ibid.*, I, p. 155). În realitate, toate aceste structuri mitice corespund unor intuiții originale și nu se deduc, analitic, una din cealaltă.

Fiecare din aceste structuri mitice este dependentă de un ritual specific și acesta din urmă e justificat de o teorie religioasă generală. W. Liungman (*op. cit.*, I, p. 341) are dreptate să propună, în locul demonului

## AGRICULTURA ȘI CULTELE FERTILITĂȚII

285

vegetației" al lui W. Mannhardt, o *forță* sacră „specializată” în vegetație; am spune, mai degrabă, o hierofanie vegetală. Sacrificiul divinităților vegetației ar deriva, după W. Liungman, din sacrificii făcute în vederea regenerării unei forțe sacre și, în primul rînd, din „sacrificarea fiului” (*ibid.*, I, p. 342). Se cuvine, de asemenea, să se țină seama de critica pe care savantul suedez o face ipotezelor lui W. Mannhardt și J. G. Frazer privitoare la existența unui „demon al vegetației” de origine specific germanică; la p. 346, el se întreabă: Cum se explică atunci faptul că riturile și credințele în legătură cu acest „demon” sînt mai frecvente în sudul decît în nordul teritoriilor germanice? W. Liungman socotește credințele germanice ieșite dintr-un model oriental, el însuși derivat din influențe meridionale care s-ar fi exercitat în epoca marilor migrațiuni, teză pe care însă nu reușește să o facă probantă.

Savantul suedez crede că originea acestor sacrificii umane practicate în folosul recoltei trebuie căutată în Egipt și anume în ritualurile preosiriene, a căror cea mai veche formă el o reconstituie astfel: în timpurile preistorice, un om era înfășurat într-un snop de papirus (prototip al coloanei *ded*), apoi i se tăia capul; trupul era zvîrlit în apă sau zdrobit, organul generator se arunca într-un eleșteu, iar restul corpului se îngropa în cîmp. Cu prilejul sacrificiului, avea loc o luptă rituală între două cete. O formă mai nouă a ritualului identifica pe Osiris, „Bătrînul”, cu omul ferecat în snop, decapitat sau sfirtecat, iar pe Seth, personificarea secetei, cu cel care îl lovea sau îl arunca în apă. Se împlinea răzbunarea lui Osiris sacrificînd un animal care-l reprezenta pe Seth (șap, gîscă, poate porc, iepure etc). Aceste ceremonii aveau loc la sfîrșitul recoltării (jumătatea Iul mai). Creșterea apelor Nilului începea la 17 iunie; pe plan mitic, Isis îl căuta atunci pe Osiris. Oamenii se adunau pe mal și-l plîngeau pe zeul ucis. Poate cu același prilej avea loc plimbarea rituală a bărcilor iluminate pe Nil. La începutul lui august, Isis („logodnica Nilului”), înfățișată ca o coloană conică cu vîrfurile împodobite cu spice, era simbolic fecundată prin ruperea zăgazurilor de pe Nil. Zeița zămislea pe Horus. Apoi Thot aduna părțile din trupul lui Osiris: zeul era astfel regăsit. Se comemora evenimentul prin „grădinile lui Osiris”. La începutul lui noiembrie aveau loc aratul și semănatul ritual, iar încolțirea grînelor revela renașterea lui Osiris.

Din aceste rituri, mai mult sau mai puțin integral reproduse pe coasta Siriei, în Mesopotamia, Anatolia și Grecia, s-ar fi difuzat în întreaga lume, încă din antichitate, toate scenariile și ceremonialele agricole, iar mai tîrziu, prin canalul creștinismului și islamismului (W. Liungman, *BXiphrat-Rhein*, I, p. 103 sq.). Populațiile germanice și slave ar fi împrumutat ritualul agricol prin contactul cu Europa orientală și balcanică (a se vedea în același sens, O. Gruppe, *Orichische Culte*, par. 26, p. 181 sq.; *Geschichte der Klass, My-thologie*, par. 77, p. 190).

Ipoteza lui W. Liungman deschide perspective noi studiului ceremoniilor și credințelor agrare, dar dacă ea are șanse să se verifice în domeniul european și afro-asiatic, anevoie poate explica scenariile americane. Ceea ce însă putem accepta din cercetările savantului suedez

este originea orientală (Egipt, Siria, Mesopotamia) a ceremonialului agricol conceput ca un sacrificiu de regenerare integrat într-un scenariu dramatic (a se vedea și A. Moret, *Rituels agraires de l'ancien Orient* .Mélanges Capart", Bruxelles, 1935, p. 311-342;

A.M. Blackman, *Osiris as the Maker of Corn*. „Studia Aegyptiaca”, I, 1938. În legătură cu faptele indiene și simbolismul „morții griului”, a se consulta Ananda Coomaraswamy, *Ātmayajña: seif sacrifice*, Harvard Journal of Asiatic Studies”, VI, 1942, în spec. p. 362-363).

Rămâne de verificat dacă obiceiul, aproape universal, de a identifica ultimul snop cu un animal (capră, porc, cal, țap, pisică, vulpe, cocoș, lup etc.; J. G. Frazer, *Spirits of the Corn*, I, p. 207-305; A. V. Rantasalo, V, p. 46 sq.), de a face din ultimele spice un manechin care să semene cu animalul al cărui nume îl poartă și care el însuși este o personificare a puterii recoltei și a „duhului grânelor” — dacă aceste obiceiuri și rituri (moartea simbolică a animalului) pot fi derivate din arhetipul egiptean sau oriental. Se știe că J. G. Frazer explică identificarea „duhului griului” cu un animal prin asocierea pe care ar fi făcut-o primii plugari între animalele ascunse în holdă, care fugeau când ultimul snop era secerat (*The Golden Bough*, p. 447 sq.; *Spirits of the Corn*, I, p. 270 sq.), și puterea magică a vegetației. Dar eruditul englez nu izbutește să ne facă să înțelegem cum niște cal, boi, lupi etc. s-ar fi putut ascunde în holde. De asemenea, ipoteza sa că divinitățile vegetației, proprii lumii antice, ar fi fost originare concepute ca animale (Dionysos ca țap și taur, Attis și Adonis ca porc etc.) este o creație arbitrară a unui spirit raționalist. W. Liungman consideră că aceste animale, care au ajuns cu timpul să personifice „puterea” sau „duhul” recoltei, nu sînt decît versiuni tardive, în general golite de sensul lor originar, ale animalelor sethiene sacrificate în folosul recoltei, pentru a răzbuna uciderea lui Osiris de către Seth. Savantul suedez explică astfel jertfirea animalelor roșcate, în special a taurilor, în Egipt: părul roșcat era un atribut al lui Seth, astfel că cei care-l aveau erau identificați cu el și uciși pentru a răzbuna moartea lui Osiris (op. cit, I, p. 263). Taurul sacrificat în Grecia (la bouphonii, etc), urmele de formă taurină dată, în Europa, ultimului snop și denumirile lui taurine, boul jertfit și consumat în Franța cu prilejul recoltei, sfîrtecarea sau sacrificarea țapilor la seceriș etc, sacrificiul porcului (Egipt: în Austria și Elveția ultimul snop e numit „scroafă”), omorirea rituală a cîinilor cu păr roșcat, a vulpilor etc. — toate acestea s-ar datora, după W. Liungman, transmisiunii directe sau indirecte a obiceiului sacrificării animalelor sethiene.

Ipoteza nu ni se pare confirmată, pretutindeni, de fapte. Sacrificiul taurului și al boului, de pildă, își are rădăcinile într-o preistorie mediteraneană neinfluențată de scenariul osirian. Sensul cosmogonic al acestor sacrificii nu poate fi pus la îndoială și realizarea lor în cadrul ceremonialului agrar se explică prin simetria mistică ce se observă întotdeauna între orice act de creație și creația arhetipală, cosmogonia. Forța genezică a taurului, țapului, porcului dă seama în chip satisfăcător de sensul sacrificiului în ansamblul ceremoniilor agrare; energia fertilizantă concentrată în aceste animale este eliberată și distribuită ogoarelor. Același complex explică frecvența orgiilor sau a ritualurilor erotice în cadrul sărbătorilor agricole, în ceea ce privește încercarea lui W. Liungman de a reconstitui ritualul pre-osirian, ea nu explică nici divinitatea lui Osiris, nici originea mitului osirian. Deosebirea între scenariul dramatic egiptean, care avea loc în momentul

recoltei, și drama lui Osiris este



## AGRICULTURA ȘI CULTELE FERTILITĂȚII

287

tot atât de mare ca aceea care există între un adulter și *Madame Bovary* sau *Anna Karenina*. Mitul, ca și romanul, înseamnă în primul rând un act de creație autonomă a spiritului (cf. par. 158).

Pentru o interpretare diferită a ceremoniilor agrare, vezi A. Loisy, *Essai historique sur le sacrifice* (Paris, 1920), p. 235 sq.; E. Westermarck, *L'origine et le développement des idées morales* (trad. fr. voi. I, 1928, p. 451 sq.) expbca sacrificiul la khonzi prin principiul substituției; formulă comodă, dar sumară, care nu ține seama de complexitatea fenomenului. În privința Meriah-ului, a se vedea de asemenea L. de la Vallée-Poussin, *Indo-europeens et Indo-ira-niens* etc. (ed. nouă, Paris, 1936) p. 375-399.

Despre influența mortilor asupra agriculturii, vezi J. G. Frazer, *The Belief in Immortality*, I (London, 1913), p. 247 sq.; *id.*, *La crainte des morts* (trad. fr.), I, p. 75 sq.; 101 sq.; 110 sq.; 170 sq.

Despre relațiile între sărbătorile agrare și căsătorie, sexualitate etc., vezi, de asemenea, H.K. Haëberbn, *The Idea of Fertilization in the Culture of the Pueblo Indians* (American Anthropological Association. *Memoirs*, voi. III, 1916, p. 1 sq.); M. Granet, *Fetes et chansons anciennes de la Chine* (Paris, 1920), p. 177 sq.; B. Mabnovski, *Coral Gardens and their Magic* (London, 1935), I, p. 110 sq.; 119 (puritate sexuală și lucrări agricole); 219 sq. (magia prosperității). Despre analogia ogor-femeie, vezi Th. Gaster „Archiv Orientalni”, V, 1933, p. 119; *id.*, *A. Canaanite Ritual Drama* („Journal of American Oriental Society”, voi. 66, p. 49-76), p. 63.

Despre miștica telurică și „mecanica spirituală” care obbgă pe cei care aderă total la regimul nocturn al spiritului să se descompună în subterană (cum este cazul, de pildă, cu secta modernă a inochentiștilor în Rusia și România), cf. cartea noastră *Mitul reînțegrării* (București, 1942), p. 24 sq.

Despre ritualurile obscene, în legătură cu agricultura, vezi W. Mannhardt, *Muth, Forsch.*, p. 142-143; *Wald-und Feldkulte*, I, p. 424-434, „Revue Hispa-nique”, voi. 56, p. 265; „Revue des Etudes Slaves”, voi. 3, p. 86.

Bogate materiale despre fertibzarea ogoarelor prin carele sacre, în Ed. Hahn, *Demeter und Baubo* (Lubeck, 1896), p. 30 sq.

Cf. U. Hahn, *Die deutschen Opfergebrauche bei Ackerbau und Viehzucht* („Germanistische Abhandlungen”, de K. Weinhold, Heft 3); E.A. Armstrong, *The Ritual of the Plough* („Folklore”, voi. 54, 1943, nr. 1); F. Altheim, *Terra Mater* (Giessen, 1931); H. Rydh, *Seasonal Fertility Rites and the Death Cult in Scandinavia and China* („Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities”, nr. 3, Stockholm, 1931, p. 69-98).

Despre originea și difuziunea culturilor agricole europene, vezi P. Laviosa Zambotti, *Le piu antiche culture agricole europee* (Milano, 1943); *id.*, *Origini e diffusioni della civiltà* (Milano, 1947), p. 175 sq.

Cf., de asemenea, bibliografiile capitolelor "Pământul"  
și "Vegetația".

## CAPITOLUL X

### SPATIUL SACRU: TEMPLU, PALAT, „CENTRUL LUMII

**140. Hierofanii și repetiție.** — Orice kratofanie și orice hierofanie, fără deosebire, transfigurează locul unde s-a petrecut din spațiu profan cum era pînă atunci, el devine spațiu sacru. Astfel, pentru canacul din Noua-Caledonie, „în junglă, un mare număr de stînci, de pietre găurite au un sens deosebit. O anume adîncitură e prielnică pentru căutarea ploii, alta e un loc bun pentru totem, într-o anumită parte rătăcește duhul răzbunător al unui om asasinat. Toată întinderea este astfel însufletită, cele mai mici amănunte ale ei au o semnificație, natura e încărcată de istorie umană" (M. Leenhardt, *Notes d'archeologie neocaledonienne*, p. 23-24). Se poate spune mai exact că prin kratofanii și hierofanii natura suferă o transfigurare din care iese încărcată de miț. Plecînd de la observațiile lui A. R. Radcliffe-Brown și ale lui A. P. Elkin, L. Levy-Bruhl a pus în lumină, în chip inspirat, structura hierofanică a spațiilor sacre: „Acești indigeni nu-și reprezintă niciodată locul sacru ca fiind izolat. El face parte întotdeauna dintr-un complex, în care intră, o dată cu el, și speciile vegetale sau animale ce abundă în anumite perioade ale anului, eroii mitici care au trăit, au rătăcit, au creat și adeseori s-au încorporat în acel sol, ceremoniile celebrate periodic în acel loc și, în sfîrșit, emoțiile trezite de acest ansamblu" (*L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs*, p. 183).

Elementul principal al acestui complex este, după A. R. Radcliffe-Brown, „centrul local totemic" și se constată, în majoritatea acestor cazuri, o legătură directă — o „părticipare", ca să folosim vocabularul lui L. Levy-Bruhl — între centrele totemice și anumite figuri mitice care au trăit la începutul timpurilor și care au creat, atunci, centre totemice. Acolo, în acele spații hierofanice, s-au săvîrșit revelațiile primordiale; acolo a fost inițiat omul în felul de a se hrăni, de a asigura continuitatea rezervelor sale alimentare. Astfel încît toate ritualurile alimentare celebrate în limitele ariei sacre, a centrului totemic, nu sînt decît imitarea și repetarea gesturilor săvîrșite *in Mo tempore* de către fapăturile mitice. „În acest fel, eroii timpurilor de odinioară (din perioada mitică, *bugari*) scoteau oposumi, peștii și albinele din ascunzișurile lor" (A. P. Elkin, citat de L. Levy-Bruhl, *op. cit.*, p. 186).

## TEMPLU. PALAT. .CENTRUL LUMII"

289

De fapt, noțiunea de spațiu sacru implică ideea repetării hierofaniei primordiale, care a consacrat acel spațiu transfigurându-l, singularizându-l, în fine, izolându-l de spațiul profan înconjurător. Capitoul următor va arăta cum o idee similară de repetiție susține noțiunea de timp sacru și întemeiază atât nenumăratele sisteme rituale, cât și, în general, speranțele nutrite de omul religios privitoare la mintuirea lui personală. Un spațiu sacru își trage validitatea din permanența hierofaniei care, odată, l-a consacrat. Iată de ce, de fiecare dată când vreun trib din Bolivia simte nevoia să-și reînnoiască energia și vitalitatea, revine la locul presupus a fi fost leagănul strămoșilor (L. Levy-Bruhl, p. 188-189). Hierofania n-a avut deci ca singur efect să sfințească o anumită parte din spațiul profan omogen; ea asigură, de asemenea, pentru viitor, persistența acestei sacralități. *Aici*, în *această* arie, se repetă hierofania. Locul se transformă, astfel, într-un izvor nesecat de forță și sacralitate care îngăduie omului, prin simplă pătrundere în el, să capete din această forță și să se împărtășească din această sacralitate. Această intuiție elementară a locului care devine, prin hierofanie, un „centru” permanent de sacralitate comandă și explică un întreg ansamblu de sisteme, adesea complicate și stufoase. Dar oricât de variate și de divers elaborate pot fi spațiile sacre, ele oferă, toate, o trăsătură comună: există întotdeauna o arie definită care face posibilă (sub forme, de altfel, foarte variate) împărtășirea întru sacralitate.

Explicația perenității acestor spații consacrate este continuitatea hierofaniilor. Continuând să întrețină locurile sacre tradiționale, australienii nu o fac sub presiunea vreunui interes de ordin economic, deoarece, așa cum remarcă A. P. Elkin, o dată intrați în serviciul albilor, indigenii depind de aceștia din urmă în privința alimentației și a întregii lor economii (L. Levy-Bruhl, p. 186-187). Ei pretind acestor locuri să-i mențină în solidaritate mistică cu teritoriul și cu strămoșii care au întemeiat civilizația clanului. Nevoia pe care o simt australienii de a păstra intact contactul cu spațiile hierofanice este de esență religioasă; este nevoia de a rămîne în comunicare directă cu un „centru” producător de sacralitate. De aceea aceste centre se lasă cu foarte mare greutate deposedate de prestigiile lor, pentru a trece, în felul unei moșteniri, de la o populație la alta, de la o religie la alta. Stîncile, izvoarele, peșterile, pădurile venerare în cursul protoistoriei continuă, sub diferite forme, să fie considerate sacre de populațiile creștine de astăzi. Un observator superficial ar putea lua drept „superstiții” acest aspect al religiozității populare și să vadă aici dovada că orice viață religioasă colectivă este constituită, în bună parte, dintr-o moștenire a preistoriei. În realitate, continuitatea locurilor sacre demonstrează autonomia hierofaniilor; sacralul se manifestă conform legilor proprii sale dialectice, iar această manifestare se impune omului *din afara* lui. A presupune că „alegerea” locurilor sacre e lăsată pe seama omului însuși înseamnă a face inexplicabilă continuitatea spațiilor sacre.

**141. Consacrarea spațiului.** — în fapt, locul nu e niciodată „ales” de om; este doar „descoperit” de el (Van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, p. 375), cu alte cuvinte, spațiul sacru i se *revelează* într-un fel sau altul. „Revelația” nu se produce cu necesitate prin intermediul unor forme hierofanice directe (*acest* spațiu, *acest* izvor, *acest* arbore etc); uneori ea se obține cu ajutorul unei tehnici tradiționale ivită dintr-un sistem cosmologic și întemeiată pe el. *Orientarea* este unul din aceste procedee folosite pentru „a descoperi” locurile.

Evident, după cum vom vedea imediat, sanctuarele nu sînt singurele care cer consacrarea unui spațiu. Construirea unei case implică de asemenea o transfigurare similară a spațiului profan. Dar, în tot cazul, locul e întotdeauna indicat de un *altceva*, fie acesta o hierofanie fulgurantă, fie principiile cosmologice care unesc orientarea și geo-mancia sau, sub formă cea mai simplă, „un semn” încărcat de vreo hierofanie, de cele mai multe ori un animal. Sartori a strîns o bogată documentare (*Ueber d. Bauopfer*, p. 4, nota) asupra validării prin semne animale a ariei destinate unei așezări umane. Prezența sau absența furnicilor, a șoarecilor etc... e considerată un semn hierofanie decisiv. Uneori se dă drumul unui animal domestic, un taur de pildă; cîteva zile mai tîrziu se pornește în căutarea lui și e sacrificat chiar în locul unde a fost regăsit; acolo va trebui înălțată așezarea.

Toate sanctuarele sînt consacrate de o teofanie”, scria Robertson Smith (*Lectures*, p. 436). Dar observația lui nu trebuie considerată ca limitativă. Ea trebuie extinsă la lăcașurile pustnicilor sau ale sfinților și, în general, la orice locuință omenească. „Legenda spune că mara-bu-ul care a întemeiat El-Hemel, la sfîrșitul sec. al XVI-lea, s-a oprit să-și petreacă noaptea lîngă izvor și a înfipt un băț în pămînt. A doua zi, vrînd să-l ia pentru a-și continua drumul, a văzut că prinsese rădăcini și înmugurise. Văzînd în asta un semn al voinței lui Dumnezeu, și-a fixat locuința în acel loc” (Rene Basset, citat de P. Saintyves, *Essais defolklore biblique*. Paris, 1923, p. 105). Tot astfel, locurile în care sfinții au trăit, s-au rugat ori au fost îngropați sînt sfințite și, ca atare, izolate de spațiul profan limitrof printr-o împrejmuire sau o îngrădire cu pietre (exemple marocane în Westermarck, *Survivances paiennes dans la civilisation mahometane*, p. 122). Am întîlnit deja (par. 75) aceleași grămezi de pietre în locul unde un om pierise de moarte violentă (trăznet, mușcătură de șarpe etc), „moartea violentă” avînd atunci valoare de kratofanie sau hierofanie.

împrejmuirea, zidul sau cercul de pietre care mărginesc spațiul sacru se numără printre cele mai vechi structuri arhitectonice ale sanctuarelor cunoscute. Ele apar deja în civilizațiile proto-indiene (de pildă, la Mohenjo Daro, cf. par. 97) și egeene (cf. reproducerile de inel minoianomicieniene, în Axel W. Persson *The Religion of Crete in Prehistoric Times*, Berkeley, 1942, nr. 6, 7, 15, 16 etc). Împrejmuirea nu implică și nu înseamnă numai prezența continuă a unei kra-tofanii sau a unei hierofanii în interiorul incintei; ea mai are drept scop să ferească pe profan de primejdia la care s-ar expune pătrunzînd

acolo din nebăgare de seamă. Sacrul e întotdeauna primejdios pentru cel care intră în contact cu el fără pregătire, fără să fi trecut prin „gesturile de apropiere”, cerute de orice act al religiei. „Nu te apropia aici!” spuse Domnul lui Moise, ci scoateți încălțăminte din picioarele tale, că locul pe care calci este pământ sfânt” (*Ieșirea*, III, 5). De aici, nenumăratele rituri și prescripții (picioare goale etc.) relative la pătrunderea în templu, frecvent atestate atât la semiți cât și la celelalte popoare mediteraneene (Ch. Picard, *Ephese et Claros*, p. 271, n. 3). Importanța rituală a pragului templului sau al casei (a se vedea, de pildă, J.G. Frazer, *Folklore in the Old Testament*, voi. III, p. 1-18), oricâte valorizări și diverse interpretări a primit de-a lungul timpului, se explică, de asemenea, prin funcția separatoare a limitelor, așa cum am definit-o.

Tot astfel, zidurile cetății: înainte de-a fi construcții militare, ele sînt o apărare magică, deoarece limitează, în mijlocul unui spațiu „haotic”, populat de demoni și larve (a se vedea mai jos), un teritoriu închis, un spațiu organizat, „cosmicizat”, adică prevăzut cu un „centru”. Așa se explică de ce în perioade critice (asiediu, epidemie), toată populația se adună pentru a înconjura în procesiune zidurile cetății, consolidînd astfel calitatea lor de limită și pavază magico-religioasă. Această încercuire procesională a cetății cu întreaga înzestrare de relicve, luminări etc. îmbracă uneori doar o formă magico-simbolică: se oferă sfîntului patron al orașului o luminare a cărei lungime este egală cu perimetrul împrejuririi. Toate aceste practici de apărare erau foarte răspîndite în Evul Mediu (cf. P. Saintyves, *Essai de folklore biblique*, p. 189 sq.). Sînt însă regăsite și în alte epoci, în alte medii. În nordul Indiei, de pildă, în timpul unei epidemii, se marchează un cerc în jurul satului, menit să împiedice demonii bolii să pătrundă în incintă (W. Crooke, *Popular Religion in N. India*, I, p. 103-142). „Cercul magic”, la mare cinste în atîtea ritualuri magico-religioase, are drept scop principal să stabilească o delimitare între două spații eterogene.

- t\ **142. „Construcția” spațiului sacru.** — Fără îndoială, spațiile sacre prin excelență — altare, sanctuare — sînt „construite” conform prescripțiilor canoanelor tradiționale. Dar această „construcție” se întemeiază în ultimă instanță pe o revelație primordială, care a dezvăluit *in illo tempore* arhetipul spațiului sacru, arhetip copiat și repetat apoi la infinit, la înălțarea fiecărui nou altar, fiecărui nou templu sau sanctuar etc. Găsim pretutindeni exemple de „construcție” a unui spațiu sacru după un model arhetipal. Ne vom limita la cîteva exemple luate din lumea orientală. De pildă, cazul *maga* iranian. Desolidarizîndu-se de vechile interpretări ale acestui termen (Geldner îl traducea prin „Bund, Geheimbund”), H. S. Nyberg îl leagă de *mayā* din *Videvdāt*, 9, 1-33, care desemnează actul de purificare îndeplinit într-un spațiu consacrat cu nouă gropi și vede aici locul sacru unde impuritatea e suprimată și unde este posibilă unirea între Cer și Pământ (*Yasna*, 53). În această zonă bine delimitată se realizează experiența grupului

pe care H. S. Nyberg îl numește „comunitatea Gatha” (*Die Religionen des Alten Iran*, p. 147 sq.).

Înălțarea altarului sacrificial vedic este și mai instructivă în această privință. Consacrarea spațiului se desfășoară conform unui dublu simbolism. Pe de-o parte, construirea altarului e concepută ca o creație a lumii (v. g. *Ātapatha Brahmana* VI, 5, 1 sq.). Apa în care sa diluat argila este asimilată cu apa primordială; argila pusă la temelia altarului, cu Pământul; pereții laterali, cu atmosfera și așa mai departe (*Sat. Br.*, I, 9, 2, 29 etc). Pe de altă parte, construirea altarului echivalează cu o integrare simbolică a timpului, cu „materializarea lui în însuși corpul altarului”. „Altarul focului este anul... Noptile sînt pietrele lui de demarcație, iar din acestea sînt 360, pentru că 360 de nopți sînt într-un an; zilele sînt cărămizile *yajusmati*, căci din acestea sînt 360; or, 360 de zile sînt într-un an” (*Sat. Br.*, X, 5, 4, 10). Altarul devine astfel un microcosmos care există într-un spațiu și într-un timp mistic, calitativ distincte de spațiul și timpul profan. Cine spune construcție de altar, spune, totodată, repetare a cosmogoniei. Sensul adînc al acestei repetări ne va apărea curînd (par. 151 sq.).

Aceeași valoare cosmogonică se verifică în construcția *mandalei* așa cum o practică școlile tantrice. Cuvîntul înseamnă „cerc”: traduceri tibetane îl redau cînd prin cuvîntul „centru”, cînd prin „ceea ce înconjoară”. Ea constă propriu-zis dintr-o serie de cercuri, concentrice ori nu, înscrise într-un pătrat. În interiorul acestei diagrame, desenate pe sol cu ajutorul unui fir colorat sau al unor urme de făină de orez colorată, se construiesc chipurile diferitelor divinități tantrice. *Mandala* este, totodată, o *imago mundi* și un panteon simbolic. Pentru neofit, inițierea constă, în primul rînd, din pătrunderea în diferitele zone sau nivele ale *mandalei*. Ritul poate fi socotit, cu titlu egal, drept echivalent cu *pradakṣina*, ceremonialul binecunoscut al înconjurului unui templu ori al unui monument sacru (*stupă*), sau cu inițierea prin intrarea rituală într-un labirint. Asimilarea templului cu *mandala* este evidentă în cazul Barabudur (P. Mus, *Barabudur*, I, p. 320) și al templelor indo-tibetane construite sub influența doctrinelor tantrice (cf. G. Tucci, *Indo-Tibetica*, voi. III, IV). Toate aceste construcții sacre reprezintă simbolic întregul univers: etajele sau terasele lor sînt identificate cu „cărurile” sau cu nivelele cosmice. Într-un anumit sens, fiecare din ele reproduce Muntele cosmic, adică este considerată ca fiind construită în „centrul lumii”. Acest simbolism al centrului, o vom arăta în curînd, se află implicat atît în construirea orașelor, cît și în aceea a caselor: este „centru”, într-adevăr, orice spațiu consacrat, adică orice spațiu în care pot avea loc hierofanii și teofanii și unde se verifică o posibilitate de ruptură de nivel între cer și pămînt.

Orice nouă așezare omenească este, într-un anumit sens, o reconstrucție a lumii (par. 151). Pentru a putea *dura*, pentru a fi *reală*, noua locuință sau noul oraș trebuie să fie proiectate, cu ajutorul ritualului construcției, în „Centrul Universului”. După numeroase tradiții, crearea lumii a început într-un centru și, din acest motiv, construirea

oraşului trebuie de asemenea să se desfăşoare în jurul unui centru. Romulus, după ce a săpat un şanţ adânc [*fossa*], l-a umplut cu roade, l-a acoperit cu pământ şi a înălţat deasupra un altar [*ara*], a marcat cu plugul un meterez (*designat moenia şuko*, Ovidiu, *Fastele*, IV, 821-825). Şanţul era un *mundus* şi, cum remarcă Plutarh (*Romulus*, 12), „s-a dat acestui şanţ, ca însuşi Universului, numele de lume” (*mundus*). Acest *mundus* era locul de intersecţie a celor trei nivele cosmice (Ma-crobiu. *Sat*, I, 16, 18). Este probabil că modelul primitiv al Romei a fost un pătrat înscris într-un cerc; răspîndirea extrem de întinsă a tradiţiei gemene a cercului şi pătratului ne îndeamnă să o presupunem (cf. A.H. Allcroft, *The Circle and the Cross*, Londra, 1927).

Pe de altă parte, semnificaţia htoniană a monumentelor circulare greceşti (*bothros*, *tholos*, *thymele* etc), atât de viguros pusă în lumină de cercetările recente ale lui F. Robert (*Thymele*, Paris, 1939), nu trebuie să ne amăgească. Rămîne de văzut dacă această semnificaţie exclusivă nu este, în fapt, rezultatul unei „specializări” egeene, monumentele sacre de tot felul, chiar monumentele funerare (cf. *stupă* indian), prezentînd de obicei un sens cosmologic mai vast, acela al unei intersecţii a tuturor nivelelor cosmice, care face din fiecare construcţie un „centru”. Africa ne oferă în această privinţă un exemplu instructiv, în care factorul htonian nu maschează inspiraţia cosmogonică. Este vorba de ceremonialul întemeierii oraşelor la populaţia mande, pe care îl descrie L. Frobenius (*Monumenta Africana*, voi. VI, Frankfurt, 1929, p. 119-124; *id*, *Histoire de la civilisation africaine*, p. 155) şi pe care H. Jeanmaire (*Couros et Couretes*, 1939, p. 166 sq.) şi K. Kerényi (C. G. Jung-K. Kerényi *Einjuhrung in das Wesen der Mythologie*, 1941, p. 30 sq.) îl compară pe bună dreptate cu ceremonialul întemeierii Romei. Acest ritual african, deşi comportă elemente htoni-co-agrare (sacrificare de taur şi înălţarea unui altar falomorf deasupra organului lui generator), se sprijină pe o concepţie cosmogonică. Întemeierea noului oraş repetă crearea lumii; într-adevăr, locul odată validat ritual, se înalţă o împrejmuire în formă de cerc sau pătrat străpunsă de patru porţi, corespunzînd celor patru puncte cardinale. Or, aşa cum arătase deja H. Usener (*Gotternamen*, p. 190 sq.), oraşele sînt, asemenea Cosmosului, împărţite în patru; cu alte cuvinte, ele sînt o copie a Universului.

**143. „Centrul Lumii”.** — Deoarece simbolismul „centrului” şi implicaţiile lui cosmologice au făcut obiectul mai multor studii anterioare [*Cosmologie şi alchimie hghilrmirpn*, 1936; *Comentarii la legenda Mes-terului Manolp*, 1943; *Le mythe de Vetemel retour*], vom reproduce aici doar cîteva exemple. Cuprinzînd faptele într-o viziune generală, se poate spune că simbolismul în cauză se articulează în trei ansambluri solidare şi complementare: 1) în centrul lumii se află „Muntele sacru”, acolo se întîlnesc Cerul şi Pămîntul; 2) orice templu sau palat şi, prin extensiune, orice oraş sacru şi orice reşedinţă regală sînt asimilate unui „Munte sacru” şi astfel promovate fiecare „centru”; 3) la rîndul



lor, templul sau cetatea sacră, fiind locul pe unde trece *Axis mundi*, sînt privite ca punctul de joncțiune între Cer, Pămînt și Infern.

Astfel, în credințele indiene muntele Meru se înalță în mijlocul lumii, iar deasupra lui strălucește steaua polară. Această concepție este împărtășită de popoarele uralo-altaice, iranien, germanice (cf. *Le mythe de l'eternel retour*); ea apare chiar la unii „primitivi”, ca pigmeii din Malacca (P. Schebesta, *Les pygmees*, p. 156) și pare, de asemenea, prezentă în simbolismul monumentelor preistorice (W. Gaerte, *Kosmische VorsteUungen im Bilde prähistorischen Zeit*). În Mesopotamia, un munte central („muntele țărilor”) unește Cerul și Pămîntul (A. Jeremias, *Handbuch d. altorientalischen Geisteskultur*, p. 130). Tabor, numele muntelui palestinian, s-ar putea să fie *tabbur* și să însemne „buric”, *omphalos* (E. Burrows, *Some Cosmological Patterns*, p. 51); cît despre muntele Gerizim, el era denumit „buricul pămîntului” *tabbur eres* (*Judecătoria*, 9, 37). Palestina, prin faptul că era cel mai înalt loc

—într-adevăr, ea se găsește în apropierea vîrfului muntelui cosmic

— nu a fost inundată de potop (A. J. Wensinck, *Navei of the Earth*, p. 15). Pentru creștini, Golgota se afla în centrul lumii; era vîrfurile muntelui cosmic și, totodată, locul unde Adam fusese creat și îngropat. Astfel încît singele Mîntuitorului a stropit țeasta lui Adam, îngropat chiar la piciorul crucii, și l-a mîntuit (referințe în *Cosmologie și alchimie babiloniană*, p. 35).

În privința asimilării templelor și orașelor cu muntele cosmic, terminologia mesopotamiană e clară; templele se numesc: „muntele casă”, „casa muntelui tuturor țărilor”, „muntele Furtunilor”, „legătura dintre Cer și Pămînt” etc.... (cf. T. Dombart, *Der Sakralturm*, I, p. 34). Un cilindru de pe vremea regelui Gudea spune că „odaia (zeului) pe care el (regele) a construit-o era asemenea muntelui cosmic” (Albrigt, *The Mouth of the Rivers*, p. 173). Fiecare cetate orientală se afla în centrul lumii. Babilon era o Băbilăni, o „poartă a zeilor”, căci pe acolo coborau zeii pe Pămînt. Zîguratul mesopotamian era, la drept vorbind, un munte cosmic (cf. par. 31). Templul de la Barabudur este, de asemenea, o reprezentare a Cosmosului și e construit în formă de munte (P. Mus, *Barabudur*, I, p. 356). Urcîndu-l, pelerinul se apropie de Centrul Lumii și, pe terasa superioară, el trăiește o adevărată ruptură de nivel prin care transcende spațiul profan, eterogen și pătrunde pe un „pămînt pur”.

Cetățile și locurile sfînte sînt asimilate vîrfurilor munților cosmici. De aceea Ierusalimul și Sionul nu au fost acoperite de potop. Pe de altă parte, după tradiția islamică, locul cel mai înalt al pămîntului este Kaaba, deoarece steaua polară arată că ea se află înaintea centrului Cerului (text din *Kisâi*, citat de A. J. Wensinck, p. 15). În capitala suveranului chinez perfect, cadranul solar nu trebuie să aibă umbră în ziua solstițiului de vară, la amiază. O astfel de capitală se află efectiv în centrul universului, lîngă Arborele miraculos „Lemn înălțat” (*Kien mu*), acolo unde se încrucișează cele trei zone cosmice: Cer, Pămînt și Infern (cf. M. Granet, *La pensee chinoise*, p. 324).

## TEMPLU. PALAT. .CENTRUL LUMII"

295

Într-adevăr, prin faptul că sînt situate în centrul Cosmosului, templul sau cetatea sacră sînt întotdeauna punctul de întâlnire al celor trei regiuni cosmice. *Dur-an-ki*, „legătură între Cer și Pămînt”, era numele sanctuarelor din Nippur, din Larsa și, desigur, din Sippar (E. Burrows, p. 46, sq.). Babilonul avea o sumedenie de nume printre care „Casă de la temelia Cerului și a Pămîntului”, „Legătură între Cer și Pămînt” (A. Jeremias, *Handbuch*, p. 113). Dar tot la Babilon se făcea legătura între Pămînt și regiunile inferioare, căci orașul fusese clădit pe *bāb-apsi*, „Poarta lui Apsu” (Burrows, p. 50); *apsu* desemnînd apele Haosului dinaintea Creației. Regăsim la evrei aceeași tradiție. Stîncă de la Ierusalim pătrundea adînc în apele subterane (*tehom*). În Mishna se spune că Templul se găsește chiar deasupra lui *tehom* (echivalent ebraic al lui *apsu*). Și, după cum în Babilon se afla „poarta lui *apsu*”, stîncă Templului din Ierusalim cuprindea „gura lui *tehom*” (texte în E. Burrows, p. 55). Concepții similare se regăsesc în lumea romană. „Cînd *mundus* este deschis, e ca și cum poarta tristei divinități infernale ar fi deschisă”, spune Varro (cit. de Macrobiu, *Sat*, I, 16, 18). Templul italic, de asemenea, era zona de intersecție a lumilor superioare (divine), terestre și subterane.

Am atras deja atenția (par. 81) că *omphalos-ul* era considerat „buricul pămîntului”, adică „Centrul Universului”. Valențele htonico-funerare ale omphalos-ului nu-i interzic *a priori* orice însemnătate cosmologică. Simbolismul „centrului” înmănunchiază noțiuni multiple: aceea de punct de intersecție a nivelurilor cosmice (canal de joncțiune între Infern și Pămînt; cf. *bethel-ul* lui Iacob, par. 79 sq.); aceea de spațiu hierofanic și totodată *real*; aceea de spațiu „de creație” prin excelență, singurul în care *poate* începe Creația. Astfel, în diferite tradiții, vedem creația pornind dintr-un „centru”, pentru că acolo se găsește izvorul oricărei realități și deci a *energiei vieții*. Se întîmplă chiar ca tradițiile cosmologice să exprime simbolismul centrului în termeni ce par împrumutați embriologiei: „Prea Sfîntul a creat lumea ca un embrion. După cum creșterea embrionului pornește din ombilic, tot așa Dumnezeu a început creația lumii cu ombilicul și de acolo ea s-a răspîndit în toate direcțiile” (texte citate de Wensinck, p. 19). *Yoma* afirmă: „Lumea a fost creată începînd cu Sionul” (*ibid.*, p. 16). Iar în *Rg Veda* (de pildă: X, 149), universul e conceput ca extinzîndu-se dintr-un punct central (cf. comentariul lui W. Kirfel, *Kosmographie*, p. 18).

Tradiția budistă ne prezintă o concepție identică: creația pornește dintr-un vîrf, adică dintr-un punct care este totodată central și transcendent. „Abia născut, Bodhisattva își proptește tălpile pe pămînt și, întors spre Nord, face șapte salturi, ajunge la pol și strigă: „Eu sînt cel de la începutul lumii...” (*aggo'ham asmi lokassa*), eu sînt mai vîrs-tnicul lumii” (*Jettho'ham asmi lokassa*; *Majjhimanikāya*, III, 123). Într-adevăr, atîngînd vîrful cosmic, Buddha devine *contemporan al începutului lumii*. În chip magic (prin însuși faptul de a se insera în „centrul” din care s-a ivit întregul univers), Buddha a suprimat timpul și Creația și se află în momentul atemporal care precede cosmogonia (P. Mus,

*La notion du temps reversible*; M. Eliade, *Sapta padăni kramati*). Așa cum se observă, abolirea timpului profan și inserțiunea în acel *iUo tempore* mitic al cosmogoniei sînt implicate în orice „construcție” și în orice contact cu un „centru”.

Din moment ce creația lumii începe într-un anumit centru, crearea omului nu putea avea loc decît în același punct, *real* și *viu* într-un grad suprem. După tradiția mesopotamiană, omul a fost plămădit în „buricul pămîntului”, în UZU (carne) SAR (legătură) KI (loc, pămînt), acolo unde se află de asemenea *Dur-an-ki*, „legătura dintre Cer și Pămînt” (texte în E. Burrows, p. 49). Ormazd creează boul primordial, Evagdăth, precum și pe omul primordial, Gayômar, în centrul lumii (texte în A. Christensen, *Le premier horrvme et le premier roi*, I, p. 22 sq.). Paradisul în care Adam a fost creat din lut se află, bineînțeles, în centrul Cosmosului. Paradisul era „buricul pămîntului” și, conform unei tradiții siriene, era așezat „pe un munte mai înalt decît toți ceilalți” (A. J. Wensinck, p. 14). După cartea siriană *Păștera cômorilor*, Adam a fost creat în centrul pămîntului, exact în locul unde avea să se înalțe mai tîrziu Crucea lui Isus (*The book of the Cave of treasures*, trad. Wallis Budge, Londra, 1927, p. 53). Aceleași tradiții au fost păstrate de iudaism (cf. O. Dăhnhardt, *Natursagen*, I, p. 112). Apocalipsa iudaică și *misdrashim*-ele precizează că Adam a fost plămădit în Ierusalim (text în E. Burrows, p. 57); fiind îngropat în chiar locul unde a fost creat, adică în centrul lumii, pe Golgota, sîngele Mîntuitorului — cum am văzut mai sus — îl va răscumpăra direct.

**144. Modele cosmice și rituri ale construcției.** — Cosmogonia este exemplarul tip al tuturor construcțiilor. Fiecare oraș, fiecare casă care se clădește înseamnă o nouă imitare și, într-un anumit sens, o nouă repetare a Creației Lumii. Într-adevăr, orice oraș, orice locuință se află în „centrul universului” și, prin aceasta, construcția ei nu a fost posibilă decît prin abolirea spațiului și timpului profane și instaurarea spațiului și timpului sacre (cf. *Mythe de l'eterrxel retour*). După cum orașul este întotdeauna o *imago mundi*, tot astfel casă e un microcosm. Pragul desparte cele două spații; vatra este asimilată centrului lumii. Stîlpul central al locuințelor popoarelor primitive (*Ur-kultur* al școlii Graebner-Schmidt) arctice și nord-americane (șamo-yezi, ainu, californieni din nord și centru, algonchini) este asimilat Axului cosmic. Cînd forma locuinței variază (de exemplu, la păstori crescători din Asia centrală) și cînd casa este înlocuită de iurtă, funcția mitico-religioasă a stîlpului central este asigurată de deschizătura superioară pe unde iese fumul. Cu prilejul sacrificiilor, se introduce în iurtă un arbore al cărui vîrf iese prin această deschizătură (referințe, M. Eliade, *Le Chamanisme*, p. 117 sq. și *passim*). Arborele sacrificial, cu cele șapte ramuri ale lui, simbolizează cele șapte sfere cerești. Astfel, pe de-o parte, casa e omologată cu Universul, iar pe de altă parte, e privită ca așezată în „Centrul” lumii, deschizătura amenajată pentru fum gășindu-se în fața stelei polare. Fiecare locuință, prin paradoxul

consacrării spațiului și prin ritul construcției, se vede transformată într-un „centru”. Astfel încît toate casele — ca și toate templele, palatele, cetățile — se găsesc situate într-unui și același punct comun. Centrul Universului. Este vorba aici, ne dăm seama, de un spațiu transcendent, de cu totul altă structură decît spațiul profan, compatibil cu o multiplicitate și chiar cu o infinitate de „centre”.

În India, în momentul în care se începe construirea unei case, astrologul determină care piatră de temelie trebuie așezată pe capul Șarpelui care sprijină lumea. Meșterul zidar înfige un par în locul arătat, așa încît să „fixeze” bine capul șarpelui htonic și cutremurele să fie evitate (referințe, M. Eliade, *Comentarii*, p. 72 sq.). Construcția casei nu numai că e situată în centrul lumii, dar ea repetă, într-un anumit sens, cosmogonia. Așa cum se știe, în nenumărate mitologii lumile au ieșit din sfîrtecarea unui monstru primordial, adesea de formă ofidiană. Întocmai cum toate locuințele se află în chip magic în „Centrul Lumii”, tot astfel construcția lor se inserează în *același* moment auroral al creației lumilor (par. 152 sq.). Timpul mitic, ca și spațiul sacru, se *repetă* la infinit, cu prilejul fiecărei noi lucrări a omului.

**145. Simbolismul „Centrului”.** — într-o sumedenie de mituri și legende întîlnim un Arbore cosmic care simbolizează Universul (cele șapte ramuri corespunzînd celor șapte ceruri), un Arbore sau o Coloană centrală care sprijină lumea, un Arbore al Vieții sau un Arbore miraculos care acordă nemurire celor care gustă din fructele lui etc. (cf. par. 97 sq.). Fiecare din aceste mituri și legende reia teoria „centrului”, în sensul că Arborele încorporează realitatea absolută, izvorul vieții și al sacralității, și ca atare se găsește în Centrul Lumii. Fie că e vorba de un Arbore Cosmic sau de un Arbore al Vieții veșnice ori al Cunoașterii binelui și răului, drumul care duce la el este un „drum greu”, presărat cu obstacole; Arborele se află în regiuni inaccesibile și e păzit de monștri (par. 108). Nu-i este dat oricui să ajungă la el, nici, odată sosit, să iasă învingător din lupta pe care o va susține cu monstrul aflat de pază acolo. Este menirea „eroilor” să învingă aceste obstacole și să ucidă monstrul care interzice apropierea de arbore, sau de iarba nemuririi, de Merele de aur, de Lîna de aur etc. Așa cum mai multe capitole precedente ne-au dat prilejul să verificăm, simbolul care întrupează realitatea absolută, sacralitatea și nemurirea e greu de atins. Asemenea simboluri se află într-un „centru”, adică sînt întotdeauna bine apărute și ajungerea la ele echivalează cu o inițiere, cu o cucerire („eroică” sau „mistică”) a nemuririi.

Fără a decide dinainte semnificația și funcția originală a labirintului, e neîndoielnic că ele includeau ideea de apărare a unui „centru”. Nu *oricine* putea pretinde să pătrundă într-un labirint sau să iasă de acolo indemni; intrarea avea valoarea unei inițieri. Cît despre „Centru”, el presupunea evident figurații foarte diverse. Labirintul putea apăra o cetate, un mormînt sau un sanctuar, dar în orice caz el apăra un spațiu magico-religios ce trebuia făcut inviolabil celor nechemăți, celor

neinițiați (cf. W. F. Jackson Knight, *Cumaean Gates, passim*). Funcția militară a labirintului nu era decât o variantă a funcției lui esențiale de apărare contra „răului”, a spiritelor ostile și a morții. În limbaj militar, un labirint interzicea sau cel puțin complica pătrunderea inamicului, permițând totuși intrarea celor care cunoșteau planul lucrărilor defensive. În limbaj religios, el împiedica spiritele din afară, demonii deșertului și moartea să pătrundă în cetate. „Centrul” cuprindea atunci întregul ansamblu al cetății, a cărei configurație reproducea, cum am văzut, universul însuși.

Dar adesea destinația labirintului era de a apăra un „centru” în accepția primă și riguroasă a cuvântului, adică reprezenta accesul inițiativ la sacralitate, la nemurire, la *realitate absolută*. Ritualurile labirintice pe care se întemeiază ceremonialul de inițiere (de pildă la malekula) au drept scop să-l învețe pe neofit cum să pătrundă, fără să se rătăcească, chiar în timpul vieții lui pămîntești, în regiunile morții. Labirintul, ca toate celelalte probe inițiatice, este o încercare grea în care nu toți sînt în măsură să biruiască. Într-un anumit fel, experiența inițiativă a lui Tezeu în labirintul din Creta echivala cu expediția în căutarea Merelor de aur din grădina Hesperidelor sau a Lînei de aur din Colchida. Fiecare din aceste încercări se rezuma, morfologic vorbind, la a pătrunde victorios într-un spațiu greu accesibil și bine apărat, în care se afla un simbol — mai mult sau mai puțin transparent — al *puterii, sacratității și nemuririi*.

Dar acest „itinerar dificil” e departe de a se verifica numai în probele inițiatice sau eroice mai sus menționate. Îl regăsim și în multe alte împrejurări. Menționăm, ca exemplu, circumvoluțiile complicate ale unor temple cum e cel de la Barabudur, pelerinajul în Locurile Sfinte (Mecca, Hardwar, Ierusalim etc), zbuciumul ascetului căutînd mereu o cale spre sine, spre „centrul” ființei lui etc.... Drumul este greu, presărat cu primejdii, pentru că e vorba, în fapt, de un rit de trecere de la profan la sacru, de la efemer și iluzoriu la realitate și eternitate, de la moarte la viață, de la om la divinitate. Accesul la „Centru” echivalează cu o consacrare, o inițiere. Existenței de ieri, profană și iluzorie, îi succede o existență nouă, reală, durabilă și eficientă.

Examinată mai îndeaproape, dialectica spațiilor sacre, și în primul rînd a „Centrului”, pare contradictorie. Un întreg ansamblu de mituri, simboluri și ritualuri subliniază dificultatea de a pătrunde fără daune într-un „Centru”; pe de altă parte, concomitent, o serie de mituri, simboluri și ritualuri arată că acel centru e ușor accesibil. Pelerinajul în Locurile Sfinte este greu, dar orice drum făcut la o biserică este un pelerinaj. Arborele cosmic este, se știe, inaccessibil, dar este foarte ușor să se introducă în orice iurtă un arbore echivalent Arborelui cosmic. Itinerarul care duce la „Centru” e plin de obstacole etc... și totuși fiecare cetate, fiecare templu, fiecare locuință *se află* în Centrul Universului. A pătrunde și a ieși dintr-un labirint este ritul inițiativ prin excelență și totuși orice existență, chiar și cea mai liniștită, poate fi asimilată cu înaintarea într-un labirint. Chinurile și „încercările”

îndurate de Ulise sînt fabuloase și totuși orice *întoarcere la vatră* „prețuiește” cît întoarcerea lui Ulise în Ithaca.

**146. „Nostalgia Paradisului”.** — într-un cuvînt, toate simbolisme-le și toate asimilările trecute în revistă mai sus dovedesc că omul, oricît de diferite ar fi calitativ spațiul sacru și spațiul profan, *nu poate trăi decît într-un astfel de spațiu sacru*. Și cînd acesta nu i se revelează printr-o hierofanie, el îl construiește, aplicînd canoanele cosmologice și geomantice. Și astfel, cu toate că „Centrul” e conceput ca fiind situat „undeva”, unde doar cîtiva inițiați pot nădăjdui să pătrundă, fiecare casă se pretinde totuși construită *în chiar acel Centru al lumii*. Am putea spune că un mănunchi de tradiții atestă dorința omului de a se afla/îrîd *efort* în „Centrul Lumii”, pe cînd un altul insistă asupra *dificultății* și, ca urmare, asupra *meritului* ce revine puținței de a pătrunde acolo. Pentru moment nu ne interesează să stabilim istoria fiecăreia din aceste tradiții. Faptul că prima dintre ele — cea care ușurează construcția „Centrului” în chiar casa omului — se regăsește aproape pretutindeni, ne face să o socotim, dacă nu drept cea mai veche, cel puțin ca semnificativă și proprie întregii umanități. Ea pune în relief și dezvăluie o condiție determinată a omului în Cosmos, pe care am putea-o numi *nostalgia paradisului*. Înțelegem prin aceasta dorința omului de a se afla *întotdeauna și fără efort* în inima lumii, a realității și a sacralității, pe scurt, dorința de a depăși în chip natural condiția umană și a redobîndi condiția divină; un creștin ar spune: condiția dinaintea căderii în păcat.

În plus, asimilarea stîlpului casei cu Axul lumii la populațiile aparținînd culturilor primitive, ca și credința studiată în altă parte (Le *Chamanisme*, p. 423 sq.) privitoare la joncțiunea relativ ușoară a Cerului cu Pămîntul ne îndreptătesc să afirmăm că dorința omului de a se plasa în mod firesc și permanent într-un spațiu sacru, în „Centrul lumii”, era mai ușor de satisfăcut în cadrul societăților arhaice decît în civilizațiile care le-au urmat. Într-adevăr, acest rezultat devine din ce în ce mai greu de dobîndit. Miturile „eroilor”, care sînt singuri în măsură să pătrundă într-un „Centru”, devin cu atît mai frecvente cu cît civilizațiile care le produc sau le propagă sînt mai evoluat. Noțiunile de merit, de curaj, de personalitate puternică, de probe inițiatice etc. joacă un rol de o importanță crescîndă și sînt hrănite și slujite de creditul tot mai coplesitor acordat magiei și ideii de personalitate.

Dar, atît într-un caz, cît și în celălalt, „nostalgia paradisului”, ni se dezvăluie cu o egală intensitate. Chiar acolo unde domină tradiția unui „Centru” foarte bine apărut, înțîlnim, în număr mare, „echivalente” ale acestui „Centru”, situate la niveluri din ce în ce mai accesibile. S-ar putea chiar vorbi de „dublete facile” ale „Centrului”; așa cum am văzut (par. 111), Arborele Vieții și Iarba Nemuririi au „dublete facile” în magie, farmacologie și medicina populară, în sensul că orice plantă magică sau medicinală sfîrșește prin a le putea ține locul. Pe

scurt, indiferent de unghiul din care o privim, dialectica spațiilor sacre trădează întotdeauna „nostalgia paradisului”.

Aceste fapte sînt extrem de importante; ele anunță și chiar aduc o contribuție prețioasă la stabilirea unei autentice antropologii filozofice. Ele au, în primul rînd, meritul de a revela, într-o umanitate aflată încă, potrivit expresiei curente, „la nivel etnografic”, o poziție spirituală pe care numai sărăcia mijloacelor ei de exprimare (redușe la simboluri, rituri, „superstitii”) o deosebește de sistemele elaborate și logic coerente ale teologiei și metafizicii. Dar tocmai această sărăcie și această vulgaritate a mijloacelor de exprimare dau o valoare specială atitudinii spirituale pe care o exprimă ele. Autenticitatea lor, funcția importantă pe care o îndeplinesc în viața popoarelor primitive și semi-civilizate dovedesc, în orice caz, că problemele metafizicii și ale teologiei sînt departe de a fi o invenție recentă a spiritului uman sau de a reprezenta o fază neadevărată sau tranzitorie în istoria spirituală a umanității.

Dar dialectica paradoxală a spațiului sacru — accesibil și inaccesibil, unic și transcendent, pe de-o parte, repetabil după voie, pe de altă parte — trebuie studiată și din alt punct de vedere. Ea se integrează, din capul locului, în ceea ce am numit *ambivalența sacrului* (par. 6 sq.). Am văzut că sacrul atrage și respinge, e folositor și primejdios, aduce atît moartea cît și nemurirea. Această ambivalență are un rol și în crearea morfologiei stufoase și contradictorii a spațiilor sacre. Calitățile negative ale spațiilor sacre (inaccesibile, primejdioase, păzite de monștri etc.) trebuie explicate, fără îndoială, prin morfologia „teribilă” a sacrului (*tabu*, primejdios etc.) și invers.

În sfîrșit, se cuvine să menționăm „dublelele facile ale spațiului sacru” și, îndeosebi, ale „Centrului”. Producerea lor în serie și pe planuri tot mai „coborîte”, „accesibile” (grație unor multiple asimilări, *orice* e susceptibil să devină un „Centru”, un labirint, un simbol al nemuririi etc.) atestă o reproducere, am spune mecanică, a aceluiași unic arhetip, în variante tot mai „localizate” și mai „comune”. Nu este cazul să ne mai ocupăm aici de structura și funcția acestor arhetipuri, pe care le-am întîlnit de mai multe ori în alte capitole ale acestei lucrări: orice arbore e susceptibil să devină Arborele cosmic, orice apă poate fi identificată cu Apele primordiale etc. Am consacrat acestei probleme un studiu special (*cf. Le mythe de l'eternel retour*) și vom avea prilejul să revenim la ea. Este suficient să subliniem că „dinamica” și „filozofia” spațiilor sacre permit să se constate existența unui spațiu sacru arhetipal, pe care hierofaniile și consacrarea oricărui spațiu vizează să-l „realizeze”. Multiplicitatea „Centrelor” se explică, precum am mai spus, prin structura spațiului sacru, care admite coexistența unei „infinități” de „locuri” într-un același centru. Cît despre „dinamica”, „realizarea” acestei multiplicități, ea este posibilă prin repetarea unui arhetip. Așa cum am constatat, acest arhetip este repetabil la orice nivel

s-ar dori și sub forme oricât de grosiere s-ar voi (v. g. Arborele sacru, Apele sacre etc....); ceea ce ni se pare însă semnificativ nu este faptul că arhetipul este susceptibil de imitații (repetări) grosiere, ci faptul că omul *tinde*, chiar la nivelurile cele mai coborâte ale experienței lui religioase, „immediate”, *să se apropie* de acest arhetip și să-l realizeze. Dacă există vreo trăsătură revelatorie a locului ocupat de om în Cosmos, aceasta nu este, de pildă, nici posibilitatea ca Arborele Vieții să fie redus la o superstiție magico-medicală oarecare, nici posibilitatea ca simbolul Centrului să se degradeze pînă la stadiul de „dubleță facilă”, cum e căminul; nu: *ci este mai degrabă această nevoie pe care o simte constant omul de ași realiza arhetipurile* pînă la nivelurile cele mai de jos și mai „impure” ale existenței sale imediate, este mai degrabă această nostalgie a formelor transcendente (aici, a spațiului sacru).

## BIBLIOGRAFIE

Generalități despre spațiul sacru: G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion* (Tübingen, 1933), p. 369 sq.; R. Guardini, *Von heiligen Zeichen*, p. 71 sq.; W. Bogoras, *Ideas of Space and Time in the Conception of Primitive Religion* („American Anthropologist”, N. S., voi. 27, 2 apr. 1917, p. 205-266); H. Nissen, *Orientalism*, 1906-1910, *passim*; M. Granet, *La pensée chinoise*, p. 91 sq.; J. Cuillandre, *La droite et la gauche dans les poèmes homériques* (Paris, 1941); J. Soustelle, *La pensée cosmologique des anciens Mexicains* (Paris, 1940), p. 56 sq.; P. Deffontaines, *Géographie et religion* (Paris, 1948).

Despre ritualurile construirii: Paul Sartori, *Ueber das Bauopfer* („Zeitschrift für Etimologie”, XXX, 1898, p. 1-54); P. Sebillot, *Les travaux publics et les mines dans les traditions et les superstitions de tous les pays* (Paris, 1894), p. 85-120; *id.*, *Le Folklore de France*, voi. PV (Paris, 1907), p. 89-99; bibliografie recentă în M. Eliade, *Comentarii fa legenda Mesterului Manole* (București, 1943), spec. p. 37 sq.; G. Cocchiara, *Il Ponte di Arta e i sacrifici di costruzione* („Anali del Museo Pittre”, Palermo, 1950, p. 38-81).

Despre *circumambulatio*: P. Saintyves, *Le tour de la ville et la chute de Jericho* (în *Essais de folklore biblique*, Paris, 1923, p. 177-204); W. Pax, în *Wörter und Sachen*, voi. 18, 1927, p. 1-88; P. Mus, *Barabudur* (Hanoi, 1935), I, p. 68 sq., 94 sq. și *passim*.

Despre *mandata*: M. W. de Visser, *Ancient Buddhism in Japon* (Paris, 1929), I, p. 159-175; H. Zimmern, *Kunstform und Yoga* (Berlin, 1926), p. 94 sq.; G. Tucci, *Il simbolismo architettonico dei templi di Tibet Occidentale* („Indo-Tibetica”, III-IV, Roma, 1938), *id.*, *Teoria e pratica del mandala* (Roma, 1949, trad. engleză, Londra 1961); E. Suzuki, *Mandala* („Eastern Buddhism”, voi. VII, May, 1936); M. Eliade, *Techniques du Yoga* (Paris, 1948), p. 185 sq.; *id.*, *Le Yoga* (Paris, 1954), p. 223 sq.



Despre *mundus*: I. Deubner, *Mundus* („Hermes", voi. 58, 1933, p. 276-287); Hedbund, *Mundus* („Eranos", voi. 31, 1933, p. 53-70); A. H. Allcroft, *The Circle and the Cross* (London, 1927), *passim*; F. Robert, *Thymele. Recherches sur la signification et la destination des monuments circulaires dans l'Architecture religieuse de la Grece* (Paris, 1939), p. 181, 255 și *passim*.

Despre simbolismul centrului": M. EBade, *Cosmologie și alchimie babiloniană* (București, 1937), p. 31 sq.; *Comentarii* (București, 1943), p. 72 sq.; *Le mythe de l'éternel retour*, cap. I; W. Gaerte, *Kosmische Vorstellungen im Bilde prähistorischer Zeit: Erdberg, Himmelsberg, Erdnabel und Welstrome* („Anthropos", voi. LX, 1914, p. 956-979); Eric Burrows, *Some Cosmological Patterns in Ba-bylonian Religion* (în voi. *The Labyrinth*, ed. de S. H. Hooke, London, 1935, p. 45-70); A. J. Wensinck, *The Ideas of the Western Semites Concerning the Navel of the Earth* (Amsterdam, 1916); Th. Dombart, *Der Sakralturm, I, Ziqqurat* (München, 1920); W. F. Albright, *The Mouth of the Rivers* („The American Journal of the Semitic Languages and Literatures", voi. 35, 1919, p. 161-195).

Despre *omphalos*, vezi bibliografia cap. „Pietre sacre\*.

Despre Arborele Cosmic, vezi bibliografia cap. „Vegetația".

Despre labirint, vezi W. F. Jackson Knight, *Cumaean Gates. A reference of the Sixth Aeneid to initiation pattern* (Oxford, 1936); Karl Kerényi, *Labyrinth-Studien* („Albae Vigiliae", XV, Amsterdam — Leipzig, 1941).

Despre ritualurile labirintice la malekula, vezi A. Bernard Deacon, *Malekula. A Vanishing People of the New-Hebrides* (London, 1936), p. 552, sq. etc; John

Layard, *Stone Men of Malekula* (London, 1942), p. 340 sq., 649 sq.

## CAPITOLUL XI

### TIMPUL SACRU ȘI MITUL VEȘNICULUI REÎNCEPUT

**147. Eterogenitatea timpului.** — Problema pe care o abordăm în acest capitol se numără printre cele mai aride ale fenomenologiei religioase. Dificultatea nu ține numai de diferența de structură dintre timpul magico-religios și timpul profan; ea constă și din faptul că *însăși experiența timpului* proprie popoarelor primitive nu este echivalentă întotdeauna cu experiența timpului proprie unui occidental modern. Deci, pe de o parte, *timpul sacru* se opune *duratei profane*; pe de altă parte, această din urmă *durată* prezintă ea însăși tipuri diferite de structură, după cum este vorba de societăți arhaice sau de societăți moderne. Pentru moment nu e ușor de stabilit dacă această diferență provine din împrejurarea că, la primitivi, experiența timpului profan nu s-a desprins încă de categoriile timpului mitico-religios. Dar este un fapt că această experiență a timpului lasă primitivului, ca să spunem așa, o „deschidere” permanentă asupra timpului religios. Simplificând expunerea și anticipând oarecum asupra rezultatului studiului nostru, am putea spune că însăși structura experienței temporale a primitivului îi ușurează transformarea duratei în timp sacru. Dar cum această problemă interesează mai ales antropologia filozofică și sociologia, nu ne vom opri asupra ei decât în măsura în care ne va impune o discuție asupra timpului hierofanic.

Problema de care ne ocupăm aici este însă următoarea: prin ce se deosebește un timp sacru de durată „profană” care îl precede și care îi urmează? Termenul „timp hierofanic”, vom vedea în curând, acoperă realități foarte variate. El poate desemna timpul în care e cuprinsă celebrarea unui ritual și care, prin aceasta, e un *timp sacru*, adică un timp esențial diferit de durată profană care îi urmează. El poate, de asemenea, desemna timpul mitic, fie recuperat indirect printr-un ritual, fie realizat prin *repetarea* unei acțiuni înzestrate cu un arhetip mitic. În sfârșit, el mai poate desemna ritmurile cosmice (de pildă, hierofaniile lunare), în măsura în care aceste ritmuri sînt considerate revelații — înțelegem prin aceasta manifestări, *acțiuni* — ale unei sacralități fundamentale subiacente Cosmosului. Astfel, un moment sau o porțiune de timp poate deveni, oricînd, hierofanică; e suficient să se producă atunci o kratofanie, o hierofanie sau o teofanie pentru ca

el să fie transfigurat, consacrat, comemorat prin efectul repetării sale și deci repetabil la infinit. Orice timp, oricare ar fi, este „deschis” asupra unui timp sacru, cu alte cuvinte, poate revela ceea ce am numi, cu o formulă comodă, *absolutul*, adică supranaturalul, supraumanul, supraistoricul.

pentru mentalitatea primitivă timpul nu este omogen. Fără a pomeni de eventualele lui hierofanizări, timpul ca atare se prezintă sub mai multe forme, de intensitate variată și destinație multiplă. L. Le-vy-Bruhl, după Hardeland, a observat la dayaci cinci timpuri distincte, fiecare cu o destinație proprie, care diversifică durata unei aceleiași zile, respectiv a unei zile de duminică, astfel: 1) Răsăritul soarelui, favorabil începerii unei lucrări. Copiii născuți în acel ceas sînt fericiți; dar e un moment în care nu trebuie să pleci la vînătoare, la pescuit sau la drum. Nu ai realiza nici un succes; 2) Către ora nouă dimineata: un moment nefericit; nimic din ceea ce se începe atunci nu reușește; totuși, dacă pornești la drum, nu te teme de tîlhari; 3) Amiaza: „timp” foarte fericit; 4) Ora trei după amiază: moment al luptei, fericit pentru dușmani, tîlhari, vînători, pescari, nefericit pentru drumeți; 5) Către apusul soarelui: scurt „timp fericit”. (*Le sur-naturel et la nature dans la mentalité primitive*, p. 18-19). ^

Exemplele sînt nenumărate. Fiecare religie recunoaște zile faste și zile nefaste, momente optime în cursul unei zile faste, perioade de timp „concentrat” și timp „dilat”, de timp „forte” și timp „slab” etc. { De pe acum, o trăsătură merită să ne rețină atenția: timpul apare ca neomogen încă anterior tuturor valorizărilor pe care le va putea primi în cadrul unui sistem ritual dat; anumite perioade sînt faste, altele nefaste. Cu alte cuvinte, timpul își descoperă o nouă dimensiune pe care am putea-o numi hierofanică și grație căreia durata în sine do-bîndește nu numai o cadență specială, dar și „vocații” diverse, „destine” contradictorii. Evident, această dimensiune hierofanică a timpului poate fi revelată, „cauzată” de ritmurile cosmice, ca în cazul celor cinci timpuri ale dayacilor, sau de crizele solstițiale, de fazele lunii etc; de asemenea, ea poate fi „cauzată” de însăși viața religioasă a societăților umane, sub forma, de pildă, a acelor sărbători de iarnă concentrate în sezonul mort al vieții agricole etc.

Diverși autori au pus recent în lumină originea socială a ritmurilor sacro-temporale (de ex., M. Mauss, M. Granet); totuși, nu se poate contesta că ritmurile cosmice n-au jucat și ele un rol preponderent în „revelarea” și organizarea acestor sisteme. Va fi suficient să amintim importanța valorizărilor religioase ale dramei lunare (par. 47 sq.) sau vegetale (par. 139) în destinul spiritual al omului arhaic. Ideile de ritm și repetiție, asupra cărora vom mai reveni în cursul acestui capitol, pot fi considerate ca o „revelație” a hierofaniilor lunare, independentă de eventuale exemplificări ale ritmului și repetiției în cadrul vieții sociale ca atare. S-a spus (H. Hubert și M. Mauss, *La representation du temps*, p. 213 sq.) că „originea” socială a calculului timpului sacru este confirmată de dezacordul care se observă între calendarele

sacre și ritmurile cosmice. De fapt, această divergență nu infirmă cu nimic solidaritatea dintre sistemele de calcul al timpului și ritmurile cosmice; ea dovedește doar, pe de-o parte, inconsistența calculelor și cronometriei primitive și, pe de alta, caracterul non- „naturalist” al religiozității arhaice, ale cărei sărbători nu se adresează fenomenului natural în sine, ci tălmăcirii religioase a acelui fenomen.

Hierofaniile vegetale (par. 123) ne-au dat prilejul să subliniem cât de variabil este locul sărbătorii primăverii în calendar. Am arătat, de asemenea, că ceea ce caracterizează această sărbătoare a primăverii este semnificația metafizico-religioasă a *renașterii* Naturii și a *reînnoirii* vieții, iar nu fenomenul „natural” al primăverii în sine. Chiar dacă un calendar nu este calculat după timpul astronomic, nu înseamnă că timpul sacru trebuie întotdeauna orînduit independent de ritmurile cosmice. Ci, pur și simplu, că aceste ritmuri nu sînt valorizate decît în măsura în care sînt hierofanii și că această hierofanizare le eliberează de timpul astronomic care le-a slujit, ca să zicem așa, drept matrice. Un „semn” al primăverii poate „revela” *primăvara* mai înainte ca „primăvara naturală” să se fi făcut simțită (par. 123); ceea ce nu împiedică semnul să marcheze *începutul* unei „ere” noi pe care „primăvara naturală” o va adevăra în curînd, nu atît în calitate de fenomen al naturii cît în acela de *renovare*, *reînceput* total al vieții cosmice. Bineînțeles, ideea de renovare comportă o reînnoire individuală și una socială, o dată cu restaurarea Cosmosului. Nu este prima oară cînd în această carte ne este dat să subliniem că, din perspectiva spiritualității arhaice, toate obiectele se regăsesc și toate planurile sînt în raporturi reciproce.

#### **148. Solidaritate și contiguitate a timpurilor hierofanice.** —

Eterogenitatea timpului, repartizarea lui în „sacru” și „profan” nu implică doar „tăieturi” periodice făcute în durata profană pentru a se insera în ele timpul sacru; ci implică, în plus, fapful că aceste in-serțiuni ale timpului sacru sînt solidaré, am putea spune chiar continue. Liturghia creștină a unei duminici date este solidară cu liturghia duminicii precedente și cu aceea a duminicii care va urma. Nu numai că timpul sacru în care se petrece misterul transsubstanțierii pîinii și vinului în Corpul și Sîngele Mîntuitorului este diferit calitativ, ca o enclavă între prezent și viitor, de durata profană din care se detașează: nu numai că acest timp sacru este solidar cu cel al liturghiilor precedente și următoare, dar poate fi socotit drept o continuare a tuturor liturghiilor care s-au săvîrșit din momentul în care a fost inaugurat misterul transsubstanțierii pînă în clipa prezentă. Dimpotrivă, durata profană care se scurge între două slujbe divine, nefiind transfigurată în timp sacru, nu poate prezenta nici o contiguitate cu timpul hierofanic al ritului: această durată se scurge, ca să spunem așa, paralel cu timpul sacru, care ni se revelează astfel ca un *conti-nuwn*, întrerupt doar în aparență de intervalele profane.

Ceea ce este adevărat pentru timpul cultului creștin este valabil

**I**ntr-un timp pentru toate timpurile cunoscute de religie, magie, mit și legendă. Un ritual nu se mulțumește să repete ritualul precedent (care este el însuși repetiția unui arhetip), dar îi este, în plus, contiguu și îl continuă, periodic sau nu. Culesul ierburilor magice se face în momentele critice care marchează o ruptură de nivel între timpul profan și timpul ma-gico-religios, de pildă miezul nopții Sfântului Ion. Credințele populare spun că, timp de câteva secunde — e cazul cu „iarba fierului” și feriga —, „cerurile se deschid”; ierburile magice dobândesc atunci puteri excepționale și cel care le culege în clipa aceea poate deveni invulnerabil, invizibil etc....

Aceste secunde hierofanice revin în fiecare an, în sensul în care ele constituie o „durată” de structură sacră — dar totuși o durată — se poate spune că ele *se continuă*, că, de-a lungul anilor și secolelor, ele formează un singur și unic „timp”. Aceasta nu împiedică însă ca aceste secunde hierofanice să se repete în aparență periodic; ni le-am putea închipui ca o deschidere „fulguranță” asupra Marelui Timp, deschidere care „îngăduie aceleași paradoxale secunde a timpului ma-gico-religios să pătrundă în durată profană. Ideile de periodicitate și repetiție ocupă un loc considerabil atât în mitologie cât în folclor. „În legendele cu castele, orașe, mănăstiri, biserici scufundate, blestemul nu e niciodată definitiv: el se reînnoiește periodic; în fiecare an, în fiecare al șaptelea, al nouălea an, la aceeași dată când sa petrecut catastrofa, orașul reînvie, clopotele bat, castelana iese din tainele ei, comorile se deschid, paznicii adorm; dar la ora prezisă vraja se reface și totul se stinge. Aceste recidive periodice arată îndeajuns cum aceleași date aduc aceleași întâmplări” (H. Hubert, M. Mauss, *op. cit.*, p. 205).

**149. Periodicitate — prezent etern.** — în religie, ca și în magie, periodicitatea înseamnă înainte de toate utilizarea la infinit a unui timp mitic *readus în prezent*. Toate ritualurile posedă proprietatea de a se petrece *acum*, în *această clipă*. Timpul care a văzut evenimentul comentat sau repetat de un ritual oarecare este *făcut prezent*, „re-pre-zentat”, dacă putem spune astfel, oricât de îndepărtat este imaginat în timp. Patimile lui Cristos, moartea și învierea sa nu sînt doar comemorate în timpul slujbelor din Săptămîna Mare; ci ele se petrec aieva, *atunci*, sub ochii credincioșilor. Iar un creștin adevărat trebuie să se simtă *contemporan* cu acele evenimente *transistorice*, deoarece, repătîndu-se, timpul teofanic îi devine prezent.

Aceiași lucru se poate spune și despre magie. Am văzut (par. 111) vrăjitoarea, plecată în căutarea buruienilor de leac, spunînd: „Vom culege ierburi ca să le punem pe rănile Domnului.” Prin puterea ritului magic, vrăjitoarea devine contemporană cu patimile Mîntuitoru-lui, ierburile pe care le culege își datorează eficacitatea faptului că *sînt* puse (în tot cazul, *pot fi* puse) pe rănile Mîntuitorului, sau cresc la piciorul Crucii. Cadrul temporal al descîntecului e al unui prezent.

Se povestește că tămăduitoarea întâlnește pe Sfânta Fecioară sau alți sfinți; că Fecioara știe de boala lui X și îi indică leacul etc. Ne vom mărgini să cităm un exemplu ales din comoara deosebit de bogată a folclorului românesc: „Odată, s-au adunat nouă frați din nouă tați, la fel toți îmbrăcați, cu nouă sape tăioase și nouă securi ascuțite; ei au mers pînă la jumătatea podului de bronz; acolo s-au întâlnit cu Sfânta Măria; ea cobora pe o scară din cer și a început săi întrebe: «Unde mergeți, voi nouă frați din nouă tați, la fel toți îmbrăcați? — Mergem la Muntele din Galileea, să tăiem Pomul Raiului. — Lăsați încolo Pomul Raiului. Duceți-vă la Ion, pentru bubele lui; tăiați, retezați, și aruncați-le în fundul mării» (Gh. Pavelescu, *Cercetări asupra magiei la românii din Munții Apuseni*, București, 1945, p. 156).

Scena se situează într-un timp mitic, cînd Pomul Raiului nu era încă tăiat și totuși ea se petrece *acum*, în momentul precis în care cineva suferă de bube. Descîntecul nu se mulțumește să invoce puterea Sfintei Fecioare, căci toate puterile, fie ele chiar divine, se diluează și se pierd cînd se exercită în durată profană; el instaurează un alt timp, timpul magico-religios, unul în care oamenii *pot* să se ducă să taie Pomul Raiului și în care Sfînta Fecioară *coboară* în persoană pe o scară cerească. Și această instaurare nu este alegorică, ci reală: Ion și suferința lui sînt contemporane cu întâlnirea dintre Fecioară și cei nouă frați. Această contemporaneitate cu marile momente mitice este o condiție indispensabilă pentru eficacitatea magico-religioasă, de orice natură ar fi ea. Astfel înfățișat, efortul lui Soren Kir-kegaard de a exprima condiția creștină în formula: „A fi contemporan cu Isus” se dovedește mai puțin revoluționar decît pare la început; Kierkegaard n-a făcut decît să formuleze în termeni noi o atitudine generală și firească a omului arhaic.

Periodicitate, repetiție, prezent etern: aceste trei caracteristici ale timpului magico-religios ajută la lămurirea sensului neomogeneității acestui timp kratofanic și hierofanic în raport cu durată profană. Întocmai tuturor celorlalte activități esențiale ale vieții omenеști (pescuit, vînătoare, culeșul fructelor, agricultura etc), care au devenit ulterior, deși întotdeauna incomplet, activități „profane”, riturile au fost revelate de zei sau de „strămoși”. De fiecare dată cînd se repetă un rit sau un act semnificativ (vînătoare etc), se imită gestul arhetipal al zeului sau al strămoșului, gestul care s-a petrecut *la originea* timpurilor, adică într-un timp mitic.

Dar această repetare are totodată ca efect instaurarea timpului mitic al zeilor și strămoșilor. Astfel, în Noua-Guinee, cînd o căpetenie marină pornește pe mare, el personifică eroul mitic Aori: „El poartă costumul pe care, potrivit mitului, îl îmbrăca Aori; ca și el, are fața înnegrită, și în păr un *love* de același fel cu cel luat de Aori din capul lui Iviri. Dansează pe punte și-și deschide brațele așa cum Aori își desfășura aripile... Un pescar îmi spune că atunci cînd se ducea să tragă în pești (cu arcu) se simțea Kivavia însuși. El nu implora favoarea și ajutorul acestui erou mitic; se identifica cu el” (F. E. Williams,



citat de L. Levy-Bruhl, *La mythologie primitive*, p. 163-164). Cu alte cuvinte, pescarul trăiește în timpul mitic al lui Kivavia, așa cum marinarul care se identifică cu Aori trăiește în timpul transistoric al acelui erou. Fie că devine eroul însuși, fie că devine doar *contemporanul* lui, melanezianul trăiește un prezent *mitic*, imposibil de confundat cu vreo durată profană. Repetînd un gest arhetipal, el se inserează într-un timp sacru anistoric și această inserție nu poate avea loc decît dacă timpul profan este abolit. Importanța considerabilă a acestei aboliri pentru omul arhaic ne va apărea ulterior.

**150. Restaurarea timpului mitic.** — Prin orice ritual și deci prin orice gest semnificativ (vînătoare, pescuit etc...), primitivul se inserează în „timpul mitic”. Căci „epoca mitică, *dzugur*, nu trebuie gîndită doar ca un timp trecut, ci și ca timp prezent și viitor: ca o stare și totodată o perioadă” (A. P. Elkin, citat de L. Levy-Bruhl, *Mythologie primitive*, p. 7). Această perioadă este „creatoare [*ibid.* p. 8), în sensul că atunci, *in illo tempore*, au avut loc atît creația și organizarea Cosmosului, cît și revelația, prin zei, strămoși sau eroi civilizatori, a tuturor activităților arhetipale. *In illo tempore*, în epoca mitică, totul era posibil. Atunci „speciile” nu erau încă fixate și formele erau „fluide”. (Amintirea acestei fluidități se simte supraviețuind chiar în tradițiile mitologice elaborate; în mitologia greacă, de pildă, epoca lui Uranos, aceea a lui Cronos etc. cf. par. 23.) Pe de altă parte, aceeași fluiditate a „formelor” constituie, la cealaltă extremitate a timpului, unul din sindroamele esha-ton-ului, al momentului în care „istoria” va lua sfîrșit și în care întreaga lume va începe să trăiască într-un timp sacru, în eternitate. Atunci lupul va locui laolaltă cu mielul și leopardul se va culca lîngă căprioară etc. ...” (*Isaia*, 11,6 sq.). Atunci, *nec magnos metuent armenia leones*, „turmele de boi nu se vor teme de lei cei mari” (*Virgiliu*, *Ēgloga IV*, 22). Se cuvine bine subliniață tendința — observabilă în orice societate, oricare iar fi gradul de evoluție — de a restabili „*acel timp*”, timpul mitic. Marele Timp. Căci această restaurare este rezultatul oricărui rit și oricărui gest semnificativ, fără deosebire. „Un rit este repetiția unui fragment al timpului originar”, iar „timpul originar slujește drept model tuturor timpurilor. Ceea ce s-a petrecut într-o zi se repetă fără încetare. Este de ajuns să cunoști mitul spre a înțelege viața” (G. Van der Leeuw, *L'homme primitif et la religion*, p. 120, 101). În legătură cu articulația și semnificația mitului, vom cîntări gradul exact de adevăr aflat în formula lui Van der Leeuw: „Este de ajuns să cunoști mitul spre a înțelege viața.” Să înregistrăm, pentru moment, aceste două caracteristici ale timpului mitic (sau, conform contextelor, sacru, magico-religios, hierofanic): 1) repetabilitatea lui (în sensul că orice acțiune semnificativă îl reproduce); 2) faptul că, deși e considerat ca transistoric, situat dincolo de orice contingentă, într-un fel în eternitate, acest timp sacru are, *in istorie*, un „început”, anume momentul cînd divinitatea a creat lumea sau a organizat-o, momentul cînd eroul civilizator sau strămoșul au dezvăluit o activitate oarecare etc.



Din punctul de vedere al spiritualității arhaice, orice început este / un *iUud tempus*, deci o deschidere asupra Marelui Timp, asupra eternității. Marcel Mauss a văzut bine că „evenimentele religioase care se petrec în timp sînt legitim și logic considerate ca petrecîndu-se în eternitate [*op. cit.*, p. 227]. într-adevăr, fiecare din aceste „evenimente religioase” repetă la infinit arhetipul, adică repetă ceea ce s-a petrecut la „început”, în momentul în care un rit, un gest religios fiind revelate, ele s-au manifestat totodată în istorie.

După cum vom arăta mai pe larg în cele ce urmează, istoria, în, perspectiva mentalității primitive, coincide cu mitul; orice *eveniment* (orice conjunctură ce are un sens), prin însuși faptul că *sa produs \ în timp*, reprezintă o ruptură a duratei profane și o invazie a Marelui Timp. Ca atare, orice eveniment, prin însuși faptul că s-a întîmplat, că s-a petrecut în timp, este o hierofanie, o „revelație”. Paradoxul acestui „eveniment-hierofanie” și al acestui „timp istoric-timp mitic” nu e un paradox decît în aparență; pentru a o risipi este de ajuns să te reasezi în condițiile speciale ale mentalității care le-a conceput. Căci, în fond, primitivul nu găsește acțiunilor omenesți semnificație și interes (de pildă, muncilor agricole, obiceiurilor sociale, vieții sexuale, culturii etc.) decît în măsura în care ele repetă gesturile revelate de divinități, eroi civilizatori sau strămoși. Tot ce nu intră în cadrul acestor acțiuni semnificative, neavînd model transuman, nu are nici nume, nici importanță. Dar toate aceste acțiuni arhetipale au fost revelate \ atunci, *in illo tempore*, într-un timp care nu poate fi situat cronologic, l în timpul mitic. Revelîndu-se, ele au întrerupt durata profană și au introdus în ea timpul mitic. Dar, totodată, ele au creat și un „început”, un „eveniment” care vine să se insereze în perspectiva cenușie și uniformă a duratei profane (a duratei în care apar și dispar actele nesemnificative) și construiește astfel „istoria”, seria „evenimentelor prevăzute cu un sens”, distinctă de curgerea gesturilor automate și fără semnificație. Astfel încît, oricît de paradoxal pare, ceea ce am putea numi „istorie” a societăților primitive se reduce exclusiv la evenimentele mitice care s-au petrecut *in iilo tempore* și care n-au încetat să se repete de atunci și pînă în zilele noastre. Tot ceea ce, în ochii unui om modern, este cu adevărat „istoric”, adică unic și ireversibil, este considerat de primitiv ca lipsit de importanță, neavînd un precedent rnitico-istoric.

**151. Repetiție non periodică.** — Aceste observații contribuie, în egală măsură, la înțelegerea mitului (păr. 156 sq.) și la explicarea timpului mitic, hierofanie, magico-religios, care formează obiectul principal al acestui capitol. Sîntem de-acum în măsură să înțelegem de ce timpul sacru, religios nu se reproduce întotdeauna periodic; dacă o anumită sărbătoare (situată, bineînțeles, într-un timp hierofanie) se repetă periodic, există alte acțiuni, profane în aparență — doar în aparență — care, prezentîndu-se și ele „inaugurate” într-un *iUud tempus*, pot avea loc *orieînd*. Oricînd poți pleca la pescuit, la vînătoare etc.... și imita

astfel un erou mitic, îl poți întrupa, restaurînd în acest fel timpul mitic, ieșind din durata profană, repetînd mitul-istorie. Pentru a reveni la ceea ce tocmai spuneam, orice timp este susceptibil să devină timp sacru; în orice moment durata poate fi preschimbată în eternitate. Firește, așa cum vom vedea, periodicitatea timpului sacru ocupă un toc considerabil în concepțiile religioase ale întregii umanități; dar faptul că același mecanism al imitării unui arhetip și al repetării unui gest arhetipal poate desființa durata profană și o poate transfigura în timp sacru, și aceasta în afara riturilor periodice, este o împrejurare plină de sens; ea dovedește, pe de-o parte, că tendința de a hierofaniza timpul este un lucru esențial, independent de sistemele organizate în cadrul vieții sociale, independent de mecanismele destinate să suprimă timpul profan (de pildă „anul vechi”) și să instaureze timpul sacru (anul nou), asupra cărora vom reveni curînd; ea ne amintește, pe de altă parte, „dublețele facile” pe care le-am semnalat la instaurarea spațiului sacru (par. 146). Așa cum un „centru al lumii”, care prin definiție se găsește într-un loc inaccesibil, poate fi totuși construit oriunde, fără să ne izbim de dificultățile de care pomenesc miturile și legende eroice, tot astfel timpul sacru, instaurat cel mai adesea în timpul sărbătorilor colective, pe calea calendarului, poate fi atins *oricînd* și de *oricine*, prin simpla repetare a unui gest arhetipal mitic. Să luăm act, de pe acum, de această tendință de a depăși cadrele colective ale instaurării timpului sacru: ea are o importanță care nu va întîrzia să ne apară.

**152. Regenerarea timpului.** — Sărbătorile au loc într-un timp sacru, adică, așa cum remarcă M. Mauss, în eternitate. Dar sînt anumite sărbători periodice — cu siguranță, cele mai importante — care ne fac să întrevădem ceva în plus: dorința de a suprima timpul profan deja scurs și de a instaura un „timp nou”. Cu alte cuvinte, sărbătorile periodice, care închid un ciclu temporal și deschid unul nou, întreprind o *regenerare totală a timpului*. Deoarece am studiat destul de detaliat în altă parte (*Le mythe de l'eternel retour*) scenariile rituale care marchează sfîrșitul anului trecut și începutul anului nou, ne putem îngădui aici doar o privire sumară asupra acestei importante probleme.

Morfologia scenariilor rituale periodice este extraordinar de bogată. Cercetările lui J. G. Frazer, A. J. Wensinck, G. Dumézil și ale altor autori menționați în bibliografie ne îngăduie săi rezumăm substanța în schema următoare. Sfîrșitul anului și începutul anului cel nou dau naștere unui ansamblu de rituri: 1) purgațiuni, purificări, mărturisirea păcatelor, izgonirea demonilor, alungarea răului afară din sat etc.; 2) stingerea și reaprinderea focurilor; 3) procesiuni măscate (măștile figurînd sufletele morților), primire ceremonială a morților, care sînt hrăniți (ospete etc.) și care la sfîrșitul serbării sînt conduși pînă la marginea localității, pînă la mare, la pîrîu etc.; 4) lupte între două cete inamice; 5) intermediu carnavalesc, saturnalii, răsturnare a or-dinei normale, „orgie”.

Fără îndoială, scenariul sfârșitului de an și începutul anului nou nu cuprinde nicăieri toate aceste rituri<sup>^</sup> căror listă nici n-am avut de altfel pretenția s-o epuizăm, căci nu am pomenit de inițieri și, în anumite regiuni, de căsătoriile prin răpire. Toate aceste rituri fac însă parte din unul și același cadru ceremonial. Fiecare din ele urmărește — în perspectiva șT~pT5nuTsau propriu — abolirea timpului scurs în perioada ciclului care se încheie. Astfel, purgăția, purificările, arderea efigiilor „vechiului an”, izgonirea diavolilor, a vrăjitoarelor și, în general, a tot ce reprezintă anul scurs au drept scop să distrugă totalitatea timpului trecut, să-l *suprime*. Stingerea focurilor echivalează cu instaurarea „întunericului”, a „noptii cosmice” în care toate „formele” își pierd conturul și se contopesc. Pe plan cosmologic, „întunericul” este identic cu haosul, după cum reaprinderea focului simbolizează creația, restaurarea formelor și limitelor. Măștile care întruchipează strămoșii, sufletele morților care vizitează în chip ceremonial pe cei vii (Japonia, Germania etc.) sînt și semn că hotarele au fost anulate și înlocuite prin fuzionarea tuturor modalităților. În acest interval paradoxal între două „timpuri” (= între două Coșmoșuri) devine posibilă comunicarea între cei vii și cei morți, adică între „formele” realizate și preformă, larvarul. Într-un anumit sens, se poate spune că, în „întunericul” și „haosul” instaurat prin lichidarea vechiului an, toate modalitățile coincid și contopirea universală („noapte” - „potop” = soluție) face posibilă fără efort, automat, *q coincidentia oppositorum* pe toate planurile.

Această voință de a suprima timpul apare încă mai vizibilă în „orgia” care are loc, cu o violență variată ca intensitate, cu prilejul ceremoniilor Anului Nou. Orgia este, de asemenea, o regresie în „întuneric”, o restaurare a haosului primordial și, în această calitate, precede orice creație, orice manifestare de forme organizate. Fuzionarea tuturor „formelor” întruna singură, vastă unitate nediferențiată, repetă întocmai modalitatea indistinctă a realului. Am semnalat cu altă ocazie (par. 138) funcția și semnificația sexuală și în același timp agricolă a orgiei; la nivel cosmologic, „orgia” este echivalentul Haosului sau al plenitudinii finale, iar, în perspectivă temporală, al Marelui Timp, al „clipei eterne”, al non-duratei. Prezența orgiei în ceremoniile care marchează tăieturi periodice ale timpului trădează o *voință de abolire integrală a trecutului prin abolirea Creației*. „Confuzia formelor” este ilustrată prin răsturnarea condițiilor sociale (la Saturnalii, sclavul este stăpîn, stăpînul slujește pe sclavi; în Mesopotamia, regele este detronat și umilit etc); prin coincidența contrariilor (matroana este tratată ca o curtezană etc); prin suspendarea tuturor normelor etc. Dezlănțuirea destrăbălării, încălcarea tuturor interdicțiilor, coincidența tuturor contrariilor n-au altă intenție decît soluția lumii — al cărei chip este comunitatea — și restaurarea lui *iltud tempus* primordial, care este evident momentul mitic al *începutului* (haos) și al *sfârșitului* (potop sau *ekpyrosis*, apocalipsă).

**153. Repetarea anuală a cosmogoniei.** — Această semnificație cosmologică a orgiei carnavalești de la sfârșitul anului este confirmată de faptul că haosul este întotdeauna urmat de o nouă creație a Cosmosului. Sub forme mai mult sau mai puțin limpezi, aceste ceremoniale periodice tind toate la o repetare simbolică a creației. Ne vom mărgini doar la câteva exemple. La babilonieni, în cursul ceremonialului Anului Nou, *akitu* (care durează 12 zile), se recita de mai multe ori, în templul lui Marduk, poemul zis al Creației, *Enuma Etish*: era un mijloc de a se reactualiza, prin magie orală și prin riturile care o însoțeau, lupta dintre Marduk și monștrul marin Tiamat luptă care se petrecuse *in Mo tempore* și care, prin biruința finală a zeului, pusese capăt Haosului. Hititiți practica un obicei analog: în cadrul sărbătorii Anului Nou, ei recitau și reactualizau duelul exemplar dintre zeul atmosferic Teshup și șarpele Iluyankash (cf. A. Gotze, *Kleinasien*, Leipzig, 1933, p. 130). Lupta, dintre Marduk și Tiamat, era mimată prin ciocnirea a două cete de bărbați (R. Labat, *Le caractere reUgieux de la royauté assyro-babylonienne*, p. 99) și acest ritual se regăsește la hititiți (de asemenea cu ocazia Anului Nou, A. Gotze, *ibid.*), ca și la egipteni (Ivan Engnell, *Studies on Divine Kingship in the Ancient Near Est*, Uppsala, 1943, p. 11). Se reproducea trecerea de la Haos la Cosmos: „De-ar putea mereu să-l învingă pe Tiamat, exclamau, și săi scurteze zilele!” Lupta, biruința lui Marduk și crearea lumii deveneau astfel fapte prezente.

Cu prilejul lui *akitu* se celebra și *zakmuk*, „sărbătoarea sortilor”, astfel numită pentru că se trăgeau sortii flecarei luni a anului; cu alte cuvinte, acum se *creau* cele douăsprezece luni următoare, conform unei concepții comune multor altor tradiții. O serie întreagă de ritualuri li se adăugau: coborîrea lui Marduk în Infern, umilirea regelui, expulzarea reșelilor reprezentate de un țap ispășitor, în sfârșit, hierogamia zeului cu Serpanitum — hierogamie pe care regele o reproducea cu o hierodulă, în camera zeiței (R. Labat, *op. cit.*, p. 247) și care, desigur, dădea semnalul unui moment de destrăbălare colectivă. Asistăm astfel la o regresie în haos (supremație a lui Tiamat, „confuzie a formelor”) urmată de o nouă creație (biruință a lui Marduk, fixare a destinului, hierogamie - „o nouă naștere”). O dată cu dizolvarea vechii lumi în haosul primordial, se obținea implicit și abolirea timpului vechi, un modern ar spune a „istoriei” ciclului care se încheia.

Pentru mentalitatea primitivă, timpul vechi este constituit din durată profană în care s-au înscris toate evenimentele fără însemnătate, adică fără modele arhetipale; „istoria” este memoria acestor evenimente, a ceea ce pînă la urmă trebuie numit non-valori sau chiar „păcate” (în măsura în care ele constituie abateri în raport cu normele arhetipale). Am văzut că, pentru primitivi, adevărata istorie e, dimpotrivă, o mito-istorie, că ea înregistrează numai repetiția gesturilor arhetipale revelate de zei, strămoși sau eroi civilizațorii, în decursul timpului mitic, *in illo tempore*. Pentru primitiv, toate repetările arhetipurilor se

petrec în afara duratei profane; reiese de aici că, pe de-o parte, astfel de acțiuni n-ar putea constitui „păcate”, abateri în raport cu norma și că, pe de altă parte, ele nu au nimic comun cu durata, cu „timpul vechi”, periodic suprimat. Alungarea demonilor și a duhurilor, mărturisirea păcatelor, purificările și, mai ales, revenirea simbolică la haosul primordial, toate acestea înseamnă abolirea timpului profan, a timpului vechi în care s-au realizat, pe de-o parte, evenimentele lipsite de sens, pe de alta, toate abaterile.

O dată pe an deci, timpul vechi, trecutul, memoria evenimentelor non-exemplare (pe scurt, „istoria” în sensul actual al cuvântului) sînt anihilate. Repetarea simbolică a cosmogoniei, care urmează exterminării simbolice a lumii vechi, regenerează *timpul în totalitatea lui*. Căci nu este vorba doar de o sărbătoare care inserează, în durata profană, „clipa eternă” a timpului sacru; ceea ce se urmărește în plus este, precum s-a mai spus, anularea întregului timp profan scurs în limitele ciclului care se încheie, în aspirația de a *reîncepe o viață nouă în sinul unei Creații noi* — aspirație fațiș prezentă în toate ceremoniile de sfîrșit și început de an — străbate și dorința paradoxală de a reuși să se inaugureze o existență anistorică, adică de a putea trăi exclusiv într-un timp sacru. Ceea ce înseamnă a proiecta o regenerare a întregului timp, o transfigurare a duratei în „eternitate”.

Această nevoie de regenerare totală a timpului (realizabilă prin repetarea anuală a cosmologiei) s-a păstrat pînă și în tradiții ce nu pot fi calificate drept „primitive”. Am menționat articulațiile sărbătorii Anului Nou la babilonieni. Elementele cosmogonice sînt de asemenea transparente în ceremonialul evreiesc corespunzător. La „schimbarea anului” (*Iesirea*, 34, 22), la „ieșirea din an” (*ibid.*, 23, 16), avea loc lupta lui Jahve cu Rahab, înfrîngerea acestui monstru marin (echivalentul lui Tiamat) de către Jahve și izbînda asupra Apelor, care echivala cu repetarea creației lumilor și, totodată, cu mîntuirea omului (biruință asupra morții, garantarea hranei pentru anul care vine etc; cf. A. R. Johnson, *The Role of the King in the Jerusalem Cultus*, p. 97 sq.).

A. J. Wensinck mai semnalează și alte urme ale concepției arhaice de re-creare anuală a Cosmosului, păstrate în tradițiile iudaice și creștine (*The Semitic New Year and the Origin of Eschatology*, p. 168). Lumea ar fi fost creată în timpul lunilor Tishri sau Nisan, adică în timpul perioadei ploilor, perioadă cosmogonică ideală. La creștini, misterul binecuvîntării apelor la Bobotează presupune de asemenea un sens cosmogonic. „Dumnezeu a creat din nou cerurile pentru că păcătoșii au adorat corpurile cerești; a creat din nou lumea care fusese întinată de Adam; el a făurit o nouă creație cu propria salivă” (Efrem Șirul, *Imne*, VIII, 16; A. J. Wensinck, p. 169). „Alah este cel ce săvârșește Creația, deci o repetă”, spune Coranul (*săra*, IV, 4). Această veșnică repetare a actului cosmogonic, care face din fiecare An Nou inaugurarea unei Ere, îngăduie revenirea morților la viață și întreține speranța pe care o au credincioșii în învierea trupurilor. Această tradiție supraviețuiește atît la popoarele semitice (F. R. Lehman și

Pedersen, *Der Beweis für die Auferstehung im Koran*), cât și la creștini (A. J. Wensinck, p. 171). „Atotputernicul trezește trupurile și totodată sufletele în ziua Bobotezei” (Efrem Șirul, *Imne* I, 1) etc.

Un text pahlevi tradus de E. Darmesteter (*Zend-Avesta*, Paris, 1892-93, voi. II, p. 640, n. 138) spune că: „în luna fravardin, în ziua xurdhâh, Domnul Ohrmazd va înfăptui învierea și «al celui de al doilea trup», iar lumea va fi scoasă din neputința ei cu demonii, leacurile etc. Și va fi belșug în toate, nu va mai fi atîta dorință de hrană; lumea va fi pură, omul va fi eliberat de piedici (ale duhului rău) și în veci nemuritor.” Qazwînî spune că, în ziua de Nauroz, Dumnezeu a înviat morții, „le-a redat sufletele apoi a poruncit Cerului, din care a căzut ploaie peste ei, și de aceea oamenii au luat obiceiul să verse apă în acea zi” (*Cosmographie*, citat de A. Christensen, *Le premier homme et le premier roi*, II, p. 147). Legăturile foarte strînse între ideile de „creație prin apă” (cosmogonie acvatică; potop care regenerează periodic viața „istorică”; ploaie), de naștere și înviere, sînt confirmate prin această frază din Talmud: „Dumnezeu are trei chei: aceea a ploii, aceea a nașterii, aceea a învierii morților” (*Ta'anit*, fol. 2 a; A. J. Wensinck, p. 173).

Nauroz, Anul Nou persan, este totodată sărbătoarea lui Ahura Mazda (celebrată în „ziua Ohrmazd” a primei luni) și ziua în care a avut loc crearea lumii și a omului (cf. textele strînse de J. Marquart, *The Na-wroz*, spec. p. 16 sq.). în ziua de Nauroz are loc „reînnoirea creației” (Albîrunî, *The Chronology of Ancient Nations*, trad. E. Sachau, London, 1879, p. 199). Conform tradiției transmise de Dimasqi (A. Christensen, II, p. 149), regele proclama: „Iată o zi nouă a unei luni noi dintr-un an nou; trebuie înnoit ceea ce timpul a învechit!” Tot în acea zi se fixează și destinul oamenilor pentru un an întreg (Albîrunî, p. 201; Qazwînî, trad. A. Christensen, II, p. 148). în noaptea de Nauroz, se pot vedea focuri și lumini nenumărate (Albîrunî, p. 200) și se practică purificări prin apă și libațiuni, spre a asigura anului ce vine ploi abundente (*ibid.*, p. 202-203).

Pe de altă parte, în timpul „Marelui Nauroz”, fiecare om semăna într-un vas șapte specii de semințe și „din creșterea lor trăgea concluzii asupra recoltei aceluiași an” (*ibid.*, p. 202). Este vorba aici de un obicei analog cu „fixarea sortilor”, practicat la Anul Nou babilonian și transmis pînă în timpul nostru în ceremonialele din Ziua Anului la mandeeni și yezidiși. Tot pentru că Anul Nou repetă actul cosmogonic, cele „douăsprezece zile” care despart Crăciunul de Bobotează sînt considerate ca o prefigurare a celor douăsprezece luni ale anului; este motivul pentru care țăranii din întreaga Europă determină temperatura și cantitatea de ploaie care vor caracteriza fiecare din lunile viitoare cu ajutorul „semnelor meteorologice” ale acestor douăsprezece zile (cf. J. G. Frazer, *The Scapegoat*, p. 315 sq.; G. Dumezil, *La légende des Centaures*, p. 39 sq.). La sărbătoarea tabernacolelor se determina de asemenea cantitatea de apă pe care avea s-o primească fiecare lună (A. J. Wensinck, 163). La indienii vedici, cele Douăsprezece Zile din

mijlocul iernii erau o imagine și o replică a întregului an (*Rg Veda*, IV, 33); același timp concentrat în aceste douăsprezece zile reapare în tradiția chineză (M. Granet, *La pensée chinoise*, p. 107).

**154. Repetarea contingență a cosmogonie!.** — Toate faptele trecute în revistă până acum au o trăsătură comună: presupun ideea de regenerare periodică a timpului prin repetarea simbolică a cosmogoniei. Dar repetarea cosmogoniei nu este riguros legată de ceremoniile colective ale Anului Nou. Cu alte cuvinte, timpul „vechi”, profan, „istoric” poate fi suprimat, iar timpul mitic, „nou”, regenerat poate fi instaurat, prin *repetarea cosmogoniei*, chiar în cursul anului și independent de riturile colective menționate mai sus. Astfel, pentru vechii islandezi, luarea în stăpânire a unui teren (*kmdnärna*) echivala cu transformarea Haosului în Cosmos (Van der Leeuw, *op. cit.*, p. 110), iar în India vedică, ocuparea unui teritoriu era validată prin ridicarea unui altar al focului, altfel spus, în definitiv, printr-o repetare a cosmogoniei. Altarul focului reproducea, de fapt, Universul și ridicarea lui corespundea Creării lumii; de fiecare dată când se construia un altar de acest fel, se repeta actul arhetipal al Creației și se „construia” timpul (cf. *Satapatha Brahmana*, VI, 5, 1, sq.; „altarul focului este anul”... *ib.*, X, 5, 4, 10; altarul focului are „cinci straturi... [fiecare strat este un anotimp], cele cinci anotimpuri fac un an și Agni (=altarul) este Anul”; *ib.*, VI, 8, 1, 15).

Locuitorii din Fidji numesc „crearea lumii” ceremonia instalării unui nou conducător (A. M. Hocart, *Kingship*, Oxford, 1927, p. 189-190). Aceeași idee se întâlnește, fără a fi tot atât de clar exprimată, în civilizațiile mai evoluată, unde orice urcare pe tron are valoarea unei recreări sau a unei regenerări a lumii. Primul decret pe care-l promulga împăratul chinez la suirea pe tron fixa un nou calendar și, înainte de a stabili o nouă ordine a timpului, el anula vechea ordine (M. Granet, *La pensée chinoise*, p. 97). Assurbanipal se considera un regenerator al Cosmosului, căci, spunea el, „de când zeii, în bunătața lor, m-au așezat pe tronul înaintașilor mei, Adah și-a trimis ploaia... griul a crescut... recolta a fost îmbelșugată... turmele s-au înmulțit etc.” (cit. de A. Jeremias, Hasting, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, voi. I, p. 187 b).

Profeția celei de-a IV-a egloge, *magnus ab integro saeculorum nas-citur ordo...*\* se aplică, într-un anumit sens, oricărui suveran. Într-adevăr, cu fiecare nou suveran, oricât de neînsemnat, începea o „eră nouă”. O nouă domnie era considerată ca o regenerare a istoriei națiunii, chiar a istoriei universale. Ar fi nedreaptă intenția de a reduce aceste formule pretențioase la ceea ce au devenit o dată cu declinul monarhiilor: lăudăroșenie de suveran, lingușire de curtean. Nădejdea unei „ere noi” inaugurate de noul suveran nu era numai autentică și

\* se naște din nou marea ordine a veacurilor. — *Nota red.*

sinceră, ci și foarte firească, dacă ne plasăm în viziunea spirituală a umanității arhaice. De altfel, nici nu e nevoie chiar de o nouă domnie pentru a deschide o eră nouă; e de ajuns o căsătorie, nașterea unui copil, construirea unei case etc.... Fără întrerupere și prin orice mijloace. Cosmosul și omul se regenerează, trecutul se consumă, greșelile și păcatele se elimină etc. ... Oricât de divers ar fi formulate, toate aceste mijloace de regenerare au aceeași finalitate: este vorba de anularea timpului scurs, de abolirea istoriei printr-o întoarcere continuă *in illo tempore* (a se vedea *Le mythe de l'âtemel retour*, cap. II—III).

Astfel, ca să revenim la fidjieni, ei repetă, crearea lumii nu numai cu prilejul încoronării noului șef, ci și de fiecare dată când recoltele sînt compromise (Hocart, p. 190). Cînd ritmurile cosmice devin aberante și cînd viața în totalitatea ei e amenințată, fidjienii se salvează printr-o întoarcere *in principium*, adică așteaptă restabilirea Cosmosului, nu de la o reparare, ci de la o *regenerare*. Concepții similare explică rolul „începutului”, „noului”, „feciorelnicului” etc., în magie și în medicina populară („apă neîncepută”, „ulciorul nou”, simbolismul „pruncului”, „fecioarei”, „neprihănirii” etc). Am văzut (par. 149) că magia face actual evenimentul mitic care garantează validitatea leacului și vindecarea bolnavului. Simbolismul „noului”, al „neînceputului” asigură, de asemenea, contemporaneitatea unui gest actual cu evenimentul mitic arhetipal. Ca și în cazul unei recolte compromise, o vindecare se obține nu printr-o reparație ci printr-un *reînceput*, care implică întoarcerea *in illo tempore*. (Nu e neapărat nevoie ca vrăjitoarea care execută riturile să fie conștientă de fundamentele lor teoretice; e de ajuns ca riturile respective să implice și să decurgă din aceste teorii, cf. par. 3.)

Idei similare, desfigurate fără îndoială de excrescențe aberante și de inevitabile degradări, se manifestă în tehnicile miniere și metalurgice (cf. M. Eliade, *Metallurgy, Magic and Alchemy*, *passim*). Pe de altă parte, ceremoniile inițiatice (i.e. „moartea” omului vechi și „nașterea” omului nou) se întemeiază pe speranța că timpul scurs — „istoria” — poate fi suprimat și că un timp nou poate fi instaurat. Dacă simbolismul acvatic (par. 63 sq.) și cel lunar au jucat un rol atît de important în viața spirituală a omului arhaic, este tocmai pentru că făceau evidentă și transparentă abolirea și restabilirea neîntreruptă a „formelor”, dispariția și reapariția ciclică, eterna întoarcere (în fapt eterna întoarcere la *origini*). Pe toate planurile — de la cosmologie pînă la soteriologie — ideea de regenerare este legată de concepția unui timp nou, adică de credința într-un *început absolut* la care omul poate uneori să ajungă.

**155. Regenerarea totală.** — Această obsesie a regenerării se exprimă și în miturile și doctrinele timpului ciclic, pe care le-am studiat în *Le mythe de l'âtemel retour*. Credințele într-un timp ciclic, într-o eternă întoarcere, în distrugerea periodică a Universului și a umanității, prefată a unui nou Univers și a unei noi umanități „regenerate”.



toate aceste credințe atestă, înainte de toate, dorința și speranța unei regenerări periodice a timpului scurs, a *istoriei*. În fond, ciclul respectiv este un Mare An, ca să reluăm un termen de altfel foarte cunoscut în terminologia greco-orientală: Marele An începea printr-o Creație și se încheia printr-un Haos, adică printr-o fuziune completă a tuturor elementelor. Un ciclu cosmic conține o „Creație”, o „existență” (= „istorie”, epuizare, degenerescență) și o „întoarcere în Haos” [*ékpyrosis, ragna-rok, pralaya, „Atlantida”, apocalipsă*]. Ca structură, un „Mare An” este față de „an” ceea ce este acesta față de „lună” și „zi”. Dar, ceea ce ne interesează în acest context este înainte de toate nădejdea într-o *regenerare totală a timpului*, evidentă în toate miturile și doctrinele care implică cicluri cosmice; orice ciclu *începe în chip absolut*, pentru că orice trecut și orice „istorie” au fost definitiv supimate, datorită unei reintegrări fulgurante în „Haos”.

Ne izbim deci la om, la toate nivelurile, de aceeași dorință de a suprima timpul profan și de a trăi în timpul sacru. Mai mult, ne aflăm în fața unei dorințe și a unei speranțe de a regenera timpul în totalitatea lui, adică de a putea trăi „omenește”, „istoricește” — în eternitate, prin transfigurarea duratei în clipă eternă. Această nostalgie a eternității este într-un fel simetrică nostalgiei paradisului pe care o dezvăluim în capitolul precedent (par. 146). Dorinței de a ne afla permanent și spontan într-un spațiu sacru îi corespunde dorința de a trăi permanent, grație repetării gesturilor arhetipale, în eternitate. Repetarea arhetipurilor trădează dorința paradoxală de a realiza o formă ideală (- arhetipul) în însăși condiția existenței umane, de a ne afla în durată fără ai purta povara, adică fără a-i îndura ireversibilitatea. O atare dorință, observăm, nu poate fi interpretată ca o atitudine „spiritualistă”, pentru care existența terestră, cu tot ceea ce implică, ar fi devalorizată în favoarea unei „spiritualități” desprinse de lume. Dimpotrivă, ceea ce am putea numi „nostalgia eternității” atestă că omul aspiră la un paradis concret și crede că dobândirea acestui paradis este realizabilă *aici*, pe pământ, și *acum*, în momentul prezent, în acest sens miturile și riturile arhaice legate de spațiul și timpul sacru pot fi socotite, s-ar părea, că tot atâtea amintiri nostalgice ale unui „paradis terestru” și ale unui fel de eternitate „experimentală”, la care omul crede că mai poate pretinde să aibă acces.

## BIBLIOGRAFIE

- G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, p. 172 sq.; 360 sq.; 554 sq.; *id.*, *L'homme primitif et la religion, passim*; G. Dumézil, *Temps et Mythes* („Recherches Philosophiques”, V, 1935-36, p. 235-251); H. Reuter, *Die Zeit, eine religionswissenschaftliche Untersuchung* (Diss., Bonn, 1941); Ananda K. Coomaraswamy, *Time and Eternity* (Ascona, 1947).

H. Hubert, M. Mauss, *La representation du temps dans la religion et la magie* („Melanges d'histoire des religions", 1909, p. 190-229); P. Saintyves, *Les notions de temps et d'éternité dans la magie et la religion* („Rev. Hist. Rel.", voi. 79, 1919, p. 75-104); M. P. Nilsson, *Primitive Time Reckoning* (Reg. Societas Humaniorum Letterarum Lundensis Acta I, Lund, 1920); E. Cavaignac, *Calendriers et fêtes religieuses* („Rev. Hist. Rel.", 1925, II, p. 8 sq.).

M. Granet, *Danses et légendes de la Chine ancienne* (Paris, 1928), p. 114 sq.; 230 sq.; L. Levy-Bruhl, *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive* (Paris, 1931), *passim*; R. Dangel, *Tagesanbruch und Weltenstehung* („Studie e Materiali di Storia delle Religioni", XIV, 1938, p. 65-81); F. R. Lehmann, *Weltuntergang und Weltneuerung im Glauben schriftloser Völker* („Zeitschrift für Ethnologie", LXXI, 1939, p. 103-115); J. Soustelle, *La pensée cosmologique des anciens Mexicains* (Paris, 1940), p. 79 sq.; Maurice Leenhardt, *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien* (Paris, 1947), p. 96 sq.; G. van der Leeuw, *Urzeit und Endzeit* („Eranos-Jahrbuch", 1950, XVII, p. 11-51); H.-Ch. Puech, *La Gnose et le Temps* [*ibid.*, 1951, XVIII p. 57-113).

Alfred Jeremias, *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur* (ed. a H.-a, Berlin, 1929), p. 239 sq.; 295 sq.; 313 sq.; A. J. Johnson *The Role of the King in the Jerusalem Cultus* (în voi. col. *The Labyrinth*, editat de S. H. Hooke, London, 1938, p. 73-111); J. Carcopino, *Virgile et le mystère de la Vierge* (ed. revăzută și adăugită, Paris, 1943).

A. Christensen, *Le premier homme et le premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens*, I-II (Uppsala, 1918-1934); G. Dumézil, *Le problème des Centaures* (Paris, 1929); F. R. Lehmann și Pedersen, *Der Beweis für die Auferstehung im Koran* („Der Islam", V, p. 54-61); A. J. Wensinck, *The Semitic New Year and the Origin of Eschatology* („Acta Orientalia", I, 1923, p. 158-199); J. Marquart, *The Nawroz, its History and Significance* (trad. în engleză a originalului german apărut în *Dr. Modi Memorial Volume*, p. 709-765; „Journal of the Cama Oriental Institute", nr. 31, Bombay, 1937, p. 1-51); J. Scheffelowitz, *Die Zeit als Schicksalsgottheit in der indischen und iranischen Religion* (Stuttgart, 1929); J. Hertel, *Das indogermanische Neujahrsopfer im Veda* (Leipzig, 1938).

M. Eliade. *Le mythe de l'éternel retour*, cap. II—III» *id.*, *Images et symboles*, cap. II.

Despre *akîtu*, *zakmuk* și Noul An în Babilon, vezi S. A. Pallis, *The Baby-lonian akîtu Festival* (Copenhaga, 1926); H. Zimmern, *2Xun babylonischen Neu-jahrsfest*, 1-2 (Leipzig, 1906, 1918, „Berichte über d. Verhandl. d. Kgl. Sachs. Gesell. d. Wiss.", 58, 3; 70, 5); J. G. Frazer, *The Scapegoat*, p. 355 sq.; R. Labat, *Le caractère religieux de la royauté babylonienne* (Paris, 1939), p. 95.



## CAPITOLUL XII

### MORFOLOGIA ȘI FUNCȚIA MITURILOR

156. **Miturile cosmogonice. — mituri exemplare.** — La început, spun polinezienii, nu erau decât Apele primordiale, cufundate în tenebrele cosmice. Din „imensitatea spațiului” unde se afla, Io, zeul suprem, și-a exprimat dorința de-a părăsi odihna. Îndată a apărut lumina. Apoi el a spus: „Apele să se despartă, Cerurile să se alcătuiască, Pământul să se facă!” Și astfel, prin cuvintele cosmogonice ale lui Io, lumea a început să existe. Amintind aceste „vechi și originale spuse... vechea și originala înțelepciune cosmică (*wanangā*), care a prilejuit creșterea din vid” \*, un polinezian din epoca noastră, Hare Hongi, a adăugat cu o elocvență stângăcie (v. E. S. C. Handy, *Polynesian Religion*, Honolulu, Hawaii, 1927, p. 10-11): „Or, prieteni, există trei aplicații foarte importante ale acestor formule vechi, așa cum le regăsim în riturile noastre sacre. Prima are loc o dată cu ritul fecundării unei matrice sterile; a doua, cu prilejul ritului iluminării corpului și spiritului; a treia, și ultima, are în vedere tema solemnă a morții, a războiului, a botezului, a relatărilor genealogice și alte subiecte tot atât de importante, în care preoții sînt cu deosebire implicați.

Cuvintele prin care Io a modelat Universul — adică grație cărora acesta a fost făurit și împins să zămislească o lume de lumină — sînt cuvintele care se folosesc în ritul fecundării unei matrici sterile. Cuvintele grație cărora Io a făcut să strălucească lumina în tenebre sînt folosite în riturile destinate să înveselească o inimă întunecată și abătută, neputința și senilitatea, să verse lumină peste lucruri și locuri ascunse, să inspire pe cei ce compun cîntece și, de asemenea, în nenorocirile războiului, ca și în multe alte împrejurări care împing omul la deznădejde. Pentru toate cazurile asemănătoare, acest rit, care are drept scop să răspîndească lumină și bucurie, reproduce cuvintele de care sa slujit Io pentru a birui și destrăma tenebrele. În al treilea rînd, vine ritul pregătitor care se raportează la formațiile succesive petrecute în univers și la istoria genealogică a omului însuși.”

Mitul cosmogonic slujește astfel polinezienilor drept-nivel arhetipal pentru toate „creațiile”, pe orice plan s-ar desfășura ele: biologic, psihologic, spiritual. Principala funcție a mitului este de a fixa modelele exemplare ale tuturor riturilor și tuturor acțiunilor umane semnificative.

\* în engleză, în text. — *Nota red.*

Nenumărați etnologi au făcut de altfel această constatare. „La populația marind-anim (Noua Guinee olandeză), scrie P. Wirz, mitul este, la drept vorbind, temelia atît a tuturor marilor sărbători în care apar actori mascați reprezentînd niște *Dema*, cît și a cultelor secrete" (citât de L. Levy-Bruhl, *La mythologie primitive*, p. XVII). Am văzut (par. 150) că, în afara actelor strict religioase, mitul slujește drept model și altor activități omenești semnificative: navigației și pescuitului, de pildă.

Partea interesantă a mitului cosmogonic polinezian este tocmai aplicația lui multiplă la circumstanțe care, în aparență cel puțin, nu au o imediată legătură cu „viața religioasă" ca atare: actul procreației, îmbărbătarea celor deznădăjduiți, a bătrînilor și bolnavilor, avîntul barzilor și războinicilor etc. Astfel, cosmogonia procură *modelul* ori de cîte ori este vorba *de făcut ceva*, adesea ceva „viu", „însuflețit" (de ordin biologic, psihologic sau spiritual), după cum reiese din cazurile citate mai sus, dar și ceva „neînsuflețit" în aparență: o casă, o barcă, un stat etc.; să amintim, spre informare, modelul cosmogonic al construcției caselor, palatelor, orașelor (par. 143 sq.).

Aceste modele mitice nu se întîlnesc numai în tradițiile „primitive"; un tratat metafizic indian, *Brhadāranyaka-Upanișad*, ne-a transmis ritualul procreării unui băiat. Asistăm aici la o transfigurare hieroga-mică a actului zămislirii. Perechea umană este identificată cu perechea cosmică: „Eu sînt Cerul", spune sotul, „tu ești Pămîntul" (*dyaur ahām, prthivī tvam*, VI, 4, 20). Zămislirea devine o construcție de proporții cosmice, mobilizînd un grup întreg de zei: „Vișnu să prepare matricea: Tvaștîr să plămădească formele: Prajāpati să reverse; Dhātār să depună germenul în tine" (VI, 4, 21). Hierogamia Cer-Pămînt sau Soare-Lună este adesea concepută în termeni foarte stricți: *Ut maritus supra feminam in coitione iacet, sic coehun supra terram* \* (A. C. Hollis, *The Masai*, p. 279; W. Krappe, *Mythologie universelle*, p. 370, n. 1). Ar fi greșit să se vadă în această concepție a hierogamiei apanajul exclusiv al „mentalității primitive"; același antropomorfism este utilizat pînă și în cel mai elaborat simbolism alchimist relativ la unirea Soarelui cu Luna (a se vedea, de pildă, G. Carbonelli, *Sulle fonti sto-riche della chimica e dell'alchimia in Italia*, Roma, 1925, p. 43, fig. 49; C. G. Jung *Psychologie und Alchemie*, Zürich, 1944, p. 448, fig. 167), și în alte cazuri de *coniunctio* între principii cosmologice sau spirituale (a se vedea C. G. Jung, p. 558, fig. 226; p. 638, fig. 268 etc). Pe scurt, hierogamia își păstrează structura cosmologică independent de contextele variate în care se situează și oricît de antropomorfizate ar fi formulele care o exprimă.

Fie că pune sau nu în joc o hierogamie, mitul cosmogonic, în afara importanței sale funcții de *model* și de *justificare* a tuturor acțiunilor omenești, formează, în plus, *arhetipul unui întreg ansamblu de mituri și de sisteme rituale*. Orice idee de reînnoire, de „reînceput", de

\* După cum sotul stă deasupra soției în împreunare, tot așa [stă] cerul deasupra pămîntului. — *Nota red.*

„restaurare”, oricât de diverse ar fi planurile în care se manifestă, e i reductibilă la noțiunea de „naștere”, iar aceasta, la rîndul ei, la cea \ de „creație cosmică”. Am mai întîlnit asemenea asimilări cercetînd ritualurile și simbolismul reapariției vegetației (par. 118 sq.): fiecare revenire a primăverii reactualizează cosmogonia, orice *semn* al reînvierii vegetației echivalează cu o manifestare deplină a Universului, motiv pentru care, am văzut (par. 123) că *semnul* — o ramură, o floare, un animal — este purtat în procesiune din casă în casă și *arătat* tuturor ca o dovadă că „primăvara a sosit”, nu neapărat primăvara „naturală”, fenomenul cosmic, ci reînvierea vieții. Scenariile rituale care au loc, fie cu prilejul Anului Nou (par. 152 sq.), fie la sosirea primăverii (înfruntarea Primăverii cu Iarna, alungarea Morții, execuția Iernii sau a Morții etc, cf. par. 121 sq.) reprezintă tot atîtea versiuni fragmentare și „specializate” ale aceluiași mit, izvorit din mitul cosmogonic.

În fiecare an, lumea se reface. în Mesopotamia, de pildă, cosmogonia e repetată în chip explicit (recitarea „Poemului Creației”). însă chiar atunci cînd nu ni se spune că este vorba de o imitație a Creației, vestigiile cosmogoniei rămîn destul de transparente (stingerea și rea-prinderea focului, vizitarea morților, luptele între două tabere adverse, inițieri, căsătorii, orgii etc. ; cf. par. 152). Fără îndoială, nu toate aceste ritualuri de Anul Nou sau de „Primăvară” sînt în chip expres legate de un „mit”; sînt sau integrate în mituri laterale, sau accentul nu este pus pe funcția cosmogonică. Totuși, luate în ansamblu, toate actele sacre și toate „semnele” actualizate cu prilejul Anului Nou sau a apariției Primăverii — fie că aceste acte și aceste semne sînt de esență simbolică sau rituală, mitică sau legendară — se revelează a fi înzestrate cu o structură comună: ele manifestă, cu relief inegal, drama Creației. în acest sens, toate participă la mitul cosmogonic, deși uneori nu este vorba de „mituri” propriu-zise, ci de ritualuri sau de „semne”. Astfel, „semnul” care vestește primăvara poate fi privit ca un mit criptic sau concentrat, deoarece expunerea acestui „semn” echivalează cu proclamarea creației. Așa cum mitul propriu-zis reproduce verbal un eveniment exemplar (în această împrejurare, cosmogonia), tot astfel „semnul” (aici, ramura sau animalul) evocă acel eveniment prin simplul fapt al expunerii sale. în curînd vom cita exemple care vor pune mai bine în lumină relațiile dintre mitul propriu-zis și celelalte categorii de acțiuni magico-religioase, pe care le putem numi mituri „criptice” sau „concentrate”.

**157. Oul cosmogonic** — Un mit cosmogonic din Arhipelagul So-cietă îl arată pe Ta'aroa „strămoșul tuturor zeilor” și creatorul Universului, stînd „în cochilia sa, în mijlocul întunericului, dintotdeauna. Cochilia sa era asemenea unui ou rostogolindu-se în spațiul nelimitat” (E. S. C. Handy, *Polynesian Religion*, p. 12). Motivul oului cosmogonic, atestat în Polinezia (cf. R. B. Dixon, *Oceanic Mythology*, p. 20) este comun Indiei antice (*Satapatha Br.*, XI, 1, 6, 1 sq.; Mânu, I, 5 sq. etc), Indoneziei (K. Numazawa, *Die Weltanfänge*, p. 310; W. Krappe, *op. cit.*

p. 397), Iranului, Greciei (J. E. Harisson, *Prolegomena to the History of Greek Religion*, p. 627 sq.), Feniciei (K. Numazawa, p. 309), Letoniei, Estoniei, Finlandei (K. Numazawa, p. 310; W. Krappe, p. 414), populației pangwe din Africa occidentală (W. Krappe, p. 371, n. 1), Americii Centrale și Coastei de Vest a Americii de Sud (conform hărții lui L. Frobenius, reprodusă de W. Liungman, *Euphrat-Rhein*, I, p. 21 fig. 1). Centrul de difuziune a acestui mit trebuie căutat, probabil, în India sau în Indonezia. Deosebit de importante pentru noi sînt paralelele mitice sau rituale ale oului cosmogonic; în Oceania, de pildă, se crede că omul sa născut dintr-un ou (Indonezia, R. B. Dixon, p. 160, 169 sq.; Melanezia, p. 109; Polinezia, Micronezia, p. 109, n. 17); cu alte cuvinte, cosmogonia servește aici ca model antropogoniei, creația omului imită și repetă pe aceea a Cosmosului.

Pe de altă parte, în foarte multe locuri, oul este adăugat la simbolurile și emblemele reînnoirii Naturii și vegetației; așa-numiții arbori de Anul Nou, „Maiul”, arborele Sf. Ion, etc. sînt împodobiți cu ouă sau coji de ouă (W. Mannhardt, *Bawnkidtus*, p. 244 sq.; p. 263 sq.; etc.) Or, se știe că toate aceste embleme ale vegetației și ale Anului Nou rezumă, într-un fel, mitul creației periodice. Adăugat „arborelui”, el însuși simbol al Naturii și al neobositei Reînnoiri, oul confirmă toate aceste prestigii cosmogonice. De aici, rolul considerabil pe care-l joacă, în Orient, în scenariile de Anul Nou. în Persia, de pildă, ouăle colorate sînt darul specific de Anul Nou, care a păstrat de altfel pînă în zilele noastre denumirea de „Sărbătoarea ouălor roșii” (Lassy, *Mu-harram Mysteries*, Helsinki, 1916, p. 219 sq.; W. Liungman, I, p. 20). Iar ouăle roșii împărțite de Paște în țările balcanice intră probabil și ele într-un sistem ritual analog, al cărui țel este de a comemora începutul primăverii.

În toate cazurile precedente, ca și în cele pe care le vom mai releva, virtutea rituală a oului nu se explică printr-o valorizare empirico-raționalistă a oului considerat ca germen; ea își găsește justificarea în simbolul pe care-l întrupează oul și care se raportează, nu atît la naștere, cît la o *renaștere* repetată după modelul cosmogonic. Altfel nu s-ar putea înțelege locul important pe care îl ocupă ouăle în celebrarea Anului Nou și în sărbătorile Morților. Se cunosc legăturile care unesc cultul morților și începutul Anului: la Anul Nou, cînd lumea este re-creată, morții se simt atrași spre cei vii și pot spera, pînă la un punct, să revină la viață. În oricare din aceste ansambluri mitico-rituale, ideea fundamentală nu este „nașterea”, ci *repetarea nașterii exemplare* a Cosmosului, imitarea cosmogoniei. În timpul sărbătorii indiene a vegetației, Holi, care este în același timp și sărbătoare a morților, în unele locuri e obiceiul să se aprindă focuri în care sînt aruncate două figurine omenești, una masculină, cealaltă feminină, reprezentînd pe Kāmadeva și Rati; o dată cu prima figurină se aruncă în foc un ou și o găină vie (W. Crooke, *The Holi*, p. 75). Sub această formă, sărbătoarea simbolizează moartea și învierea lui Kāmadeva și

Rati. Oul confirmă și favorizează învierea, care, încă o dată, nu este o naștere, ci o „întoarcere”, o „repetiție”.

Un symbolism de acest fel apare deja în unele societăți preistorice și protoistorice. În numeroase morminte din Rusia și Suedia s-au găsit ouă din lut. (T. J. Arne, *La Suede et VOrient*, Uppsala, 1914, p. 216, vede aici, pe bună dreptate, o emblemă a nemuririi.) În ritualul osirian, modelajul unui ou cu ajutorul a diverse ingrediente (praf de diamant, făină de smochine, aromate etc.) are un rol asupra căruia sîntem pînă acum insuficient informați (W. Liungman, I, p. 141 sq.). Statuile lui Dionysos găsite în mormintele beoțiene au fiecare un ou în mînă (M. P. Nilsson, *Geschichte d. griech. Rel.* I, p. 565), semn de revenire la viață. Această explică interdicția orfică de a se mînca ouă (E. Rodhe, *Psyche*, tr. fr. p. 366, n. 2; J. E. Harisson, *Prolegomena*, p. 629), orfismul urmărind, în primul rînd, ieșirea din ciclul reîncarnărilor infinite, cu alte cuvinte, abolirea revenirilor periodice la viață.

În încheiere, vom menționa alte cîteva foloșiri rituale ale oului. Mai întîi, rolul lui în ritualurile agricole, care supraviețuiește pînă în epoca noastră. Pentru a asigura creșterea semințelor, țaranul finlandez trebuie să aibă un ou în buzunar cît timp durează semănatul, sau să depună un ou în brazdă (A. V. Rantasalo, *Ackerbau*, III, p. 55-56). Estonienii mănîncă ouă în perioada aratului, „ca să aibă putere”, iar suedezii aruncă ouă pe cîmpurile arate. Cînd își seamănă inul, germanii îi adaugă uneori ouă, sau așază un ou pe cîmp, sau consumă ouă cît timp ține semănatul (*ibid.*, p. 57). Tot la germani se semnalează obiceiul de a băga în arătură ouă de Paști sfințite la biserică (p. 58). Cerești și voticii aruncă în sus ouă înainte de a începe semănatul (*ibid.*); alteori, îngroapă un ou în arătură ca ofrandă adusă Mamei-Glia [*Uno Holmberg, Die Religion der Tcheremissen*, Porvoo, 1926, p. 179]. Oul este, totodată, o ofrandă adusă divinităților htonice și o ofrandă obișnuită în cultul morților (Martin Nilsson, *Das Ei im Totenkult der Alten*, „Archiv für Relig. wiss”, 1908, XI). Dar, oricărui ansamblu ritual îi este adăugat, oul nu-și pierde niciodată sensul principal: să asigure *repetiția* actului creației care a dat naștere *in illo tempore* formelor vii. Cînd se culege o buruiănă de leac, se depune în locul ei un ou (A. Delatte, *Herbarius*, p. 120), pentru a asigura creșterea compensatorie a unei ierbi asemănătoare.

În fiecare din aceste exemple, oul garantează posibilitatea de a se repeta actul primordial, creația adică. Într-un anumit sens, se poate deci vorbi de variante rituale ale mitului cosmogonic. Căci trebuie să ne obișnuim a disocia noțiunea de „mit” de noțiunile de „cuvînt”, „legendă” etc. (cf. accepția homerică a *mythos*-ului: „cuvînt”, „discurs”) pentru a o apropia de noțiunile de „acțiune sacră”, „gest semnificativ”, „eveniment primordial”. Este mitic nu numai tot ce se povestește despre anumite evenimente care s-au petrecut și despre personaje care au trăit *in illo tempore*, ci și tot ce este în legătură directă sau indirectă cu atari evenimente și cu personaje primordiale. (Înînd seama, evident, de precizările și corectările făcute în diferite părți ale acestui



capitol.) în măsura în care este solidă cu scenariile Anului Nou sau ale renașterii Primăverii, oul reprezintă o epifanie a creației și — în cadrul, nu al experienței empirico-raționaliste, ci al experienței hiero-fanice — un rezumat al cosmogoniei.

Dintr-un anumit punct de vedere, orice mit este „cosmogonic”, deoarece orice mit enunță apariția unei noi „situații” cosmice sau a unui eveniment primordial, devenite astfel, prin simplul fapt al manifestării lor, paradigme pentru tot cursul timpului viitor. Dar ar fi prudent să nu ne lăsăm prinși în formule și să nu reducem toate tipurile de mituri la un prototip unic, așa cum s-a întâmplat cu câteva generații în urmă, când savanții reputați au ajuns să reducă întreaga mitologie la epifanii ale Soarelui sau Lunii. Mai instructivă, după noi, decât clasificarea miturilor și căutarea „originii” lor, posibile se dovedește cercetarea structurii și funcției lor în experiența spirituală a umanității arhaice.

**158. Ce revelează miturile.** — Mitul, de orice natură ar fi, este întotdeauna un *precedent* și un *exemplu*, nu numai în raport cu acțiunile („sacre” sau „profane”) ale omului, ci și în raport cu propria lui condiție, mai mult: un precedent pentru modurile realului în general. „Noi trebuie să facem ceea ce zeii au făcut la început” (*Satapatha Br.*, VII, 2, 1, 4) : „Așa au făcut zeii, așa fac oamenii” (*Taittiriya Br.*, I, 5, 9, 4). Afirmatii de acest gen dezvăluie perfect conduita omului arhaic, dar nu s-ar putea spune că ele epuizează conținutul și funcția miturilor: într-adevăr, o întreagă serie de mituri care raportează ce au făcut *in illo tempore* zeii sau ființele mitice revelează totodată o structură a realului inaccesibilă percepției empirico-raționaliste. Să cităm, între altele, miturile care s-ar putea numi, pe scurt, mituri ale polarității (ale bi-unității) și ale reintegrării și cărora le-am consacrat un studiu special (*Mitul reintegrării*, București, 1942). Un grup important de tradiții mitice vorbește de „fraternitate” între zei și demoni (de ex. între *deva* și *asura*), de „prietenie” sau de consangvinitate între eroi și anta-goniștii lor (tip Indra și Namuci), între sfinți și drăcoace (tip Sf. Sisinius și soara sa, demonul femeii Uerzelia) etc. Mitul care dă același „părinte” la două personaje încarnând principiile polare supraviețuiește pînă în tradițiile religioase care pun accentul pe dualism, cum este cazul teologiei iraniene. Zervanismul îi consideră frați pe Ormazd și Ahriman, amîndoi născuți din Zervan, și urme ale unei concepții asemănătoare se pot găsi chiar în Avesta (de ex. *Yasna*, 30, 3-6; a se vedea, de asemenea, comentariul lui H. S. Nyberg, *Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdeennes*, „Journal Asiatique”, 1929, p. 113 sq.). Același mit a trecut și în tradițiile populare: numeroase credințe și proverbe românești afirmă că Dumnezeu și Satana erau frați (de ex. Gh. Zăne, *Proverbele românilor*, VI, p. 556).

O altă categorie de mituri și legende ilustrează, afară de filiația comună a unor personaje antagoniste, convertibilitatea lor paradoxală. Soarele, prototip al zeilor, primește uneori denumirea de „Șarpe” (par. 45) și Agni, zeul focului, este totodată un „preot Asura” (*Rg Veda*, VII, 30, 3), adică în esență un „demon”; el este uneori descris (*Rg Veda*,

IV, 1, 11) ca „lipsit de picioare și fără cap, ascunzându-și cele două capete” exact ca un șarpe încolăcit. *Aitareya Brahmana*, II, 36, afirmă că Ahi Budhnya este în chip invizibil (*iparokṣena*) ceea ce Agni este în chip vizibil (*pratyakṣa*); cu alte cuvinte, Șarpele nu este altceva decât o virtualitate a Focului, în timp ce Tenebrele sînt Lumina în stare latentă. În *Vājasaneyi Samhitā*, V, 33, Ahi Budhnya este identificat cu Soarele. Soma, băutura care conferă nemurirea, este prin excelență „divină”, „solară”, ceea ce nu împiedică să citim în *Rg Veda*, IX, 86, 44, că Soma „ca și Agni, iese din vechea sa piele”, expresie care conferă ambroziei o modalitate ofidiană. Varuna, zeu ceresc și arhetip al „Suveranului Universal” (par. 21), este totodată zeul Oceanului, locuință a Șerpilor, cum spune *Mahābhārata*: el este „regele șerpilor” (*nāgarāja*) și *Atharva Veda*, XII, 3, 57, îl numește chiar „viperă”. În perspectiva experienței logice, toate aceste atribute ofidiene *n-ar trebui* să se potrivească unei divinități uranice ca Varuna. Dar mitul dezvăluie o regiune ontologică inaccesibilă experienței logice superficiale. Mitul lui Varuna revelează bi-unitatea divină, coincidența contrariilor, totalizarea atributelor în sînul divinității. Mitul exprimă plastic și dramatic ceea ce metafizica și teologia definesc dialectic. Heraclit știe că „Zeul este ziua și noaptea, iarna și vara, războiul și pacea, saturația și foamea: toate opozițiile sînt în el” (fr. 64). O formulare similară ni se oferă în acel text indian care ne spune că Zeița „este Sri” („splendoare”) în casa celor care fac binele, dar că ea este Alakṣmī (adică, opusul lui Lakṣmī, zeița norocului și a prosperității) în casa celor răi” (*Mārkandeya Purāṇa* 74, 4). Dar, la rîndul lui, acest text lămurește, în felul său, numai faptul că Marile Zeite indiene (Kālī etc), asemenea Marilor Zeite în general, cumulează atît atributele blîndetii cît și cele ale groazei. Ele sînt, totodată, divinități ale fecundității și ale distrugerii, ale nașterii și ale morții (adesea sînt și zeițe ale războiului). Kālī, de pildă, este numită „cea blîndă și binevoitoare”, ceea ce nu împiedică însă ca mitologia și iconografia ei să fie înspăimîntătoare (Kālī este plină de sînge, poartă un colier de crani omenesci, ține un potir făcut dintr-un craniu etc), iar cultul ei să fie cel mai sîngeros din Asia. În India, alături de o „formă blîndă” fiecare divinitate prezintă o „formă groaznică” (*krodhamurti*). În această privință. Śiva poate fi socotit drept arhetipul unei bogate serii de zei și zeițe, deoarece el creează și distruge ritmic întreg Universul. <sup>-ftn^A r>Ao</sup>  
f?

#### 159. „Coincidentia oppositorum” — model mitic. —

Toate aceste mituri ne oferă o dublă revelație: 1) ele dezvăluie, pe de-o parte, po- / laritatea a două personaje divine, ivite dintr-unul și același principiu și destinate, în diverse versiuni, să se împacă într-un *illud tempus* eshatologic; 2) pe de altă parte, *coincidentia oppositorum* în structura profundă a divinității, care se dovedește, rînd pe rînd sau concomitent, binevoitoare și înfricoșătoare, creatoare și distructivă, solară și ofidiană (-manifestă și virtuală) etc. În acest sens, se cuvine să spunem că mitul revelează, mai adînc decît ar fi posibil chiar experienței raționaliste

să dezvăluie, structura însăși a divinității, care se situează deasupra atributelor ei și reunește toate contrariile. Că o astfel de experiență mitică nu este aberantă, ne-o dovedește faptul că ea se integrează aproape pretutindeni în experiența religioasă a umanității, chiar și într-o tradiție atât de riguroasă cum e cea iudeo-creștină. Jahve e bun și mînios totodată; dumnezeul misticilor și teologilor creștini este frx-spătrnintător și blînd și din această *coincidentia oppositorum* au pornit cele mai îndrăznețe speculații ale unui pseudo-Dionisie, ale unui Meister Eckardt sau ale unui Nicolaus Cusanus.

*Coincidentia oppositorum* este una din modalitățile cele mai arhaice prin care s-a exprimat paradoxul realității divine. Vom reveni asupra acestei formule în legătură cu „formele” divine, adică cu structura *sui generis*, care dezvăluie orice „personalitate” divină, fiind stabilit că personalitatea divină nu poate fi socotită, în nici un caz, o simplă proiecție a personalității umane. Cu toate acestea, deși o astfel de concepție, în care toate contrariile coincid (mai mult, sînt transcendate), constituie în sine o definiție *minima* a divinității și arată în ce măsură aceasta este „absolut altceva” decît omul, *coincidentia oppositorum* a devenit un model exemplar pentru anumite categorii de oameni religioși sau pentru anumite modalități ale experienței religioase. *Coincidentia oppositorum* sau transcendența tuturor atributelor poate fi realizată de om în diverse feluri. Astfel, „orgia” o prezintă la nivelul cel mai elementar al vieții religioase; nu simbolizează ea oare regresia în amorf și indistinct, recuperarea unei stări în care toate atributele se anihilează și contrariile coincid? Dar, pe de altă parte, aceeași învățătură o descifrăm și în idealul înțeleptului și ascetului oriental, ale căror tehnici și metode contemplative ținesc spre transcenderea radicală a tuturor calităților, oricare le-ar fi natura. Ascetul, înțeleptul, „misticul” indian sau chinez se străduiește să suprimă din experiența și conștiința lui orice fel de „extreme”, adică să dobîndească o stare de neutralitate și indiferență perfectă, să devină impermeabil la plăcere și durere etc... să devină autonom. Această depășire a extremelor

prin mijlocirea ascezei și contemplației ajunge, și ea, la „coincidentia contrariilor”; conștiința unui astfel de om nu mai cunoaște conflicte, iar cuplurile de contrarii — plăcere și durere, dorință și repulsie, frig și cald, plăcut și neplăcut etc. — au dispărut din experiența lui, în timp ce o „totalizare” are loc în el, făcînd pereche cu „totalizarea” extremelor din sînul divinității. De altfel, precum am văzut mai sus (par. 57; cf. M. Eliade, *Cosmical Homology and Yoga*), în perspectiva orientală perfecțiunea este de neconceput fără o totalizare efectivă a contrariilor. Neofitul începe prin a încerca să „cosmicizeze” întreaga sa experiență, asimilînd-o ritmurilor care domină Universul (Soarele și Luna), dar, această „cosmicizare” odată obținută, el se străduiește să *unifice* „Soarele” și „Luna”, adică să ia asupra-i *întregul Cosmos*: reface în el și pe cont propriu unitatea primordială dinainte de Creație, o unitate care nu înseamnă haosul pre-creației, ci *Jiinta* nediferențiată în care toate forțele sînt resorbite.

**160. Mitul androginiei divine.** — Un nou exemplu va arăta cu mai multă claritate efortul depus de omul religios pentru a imita arhetipul divin revelat de mituri. Toate attributele coexistând în divinitate, ne așteptăm desigur să vedem că tot astfel, sub o formă mai mult sau mai puțin manifestă, coincid, în mod paralel, și cele două sexe. Androginia divină nu este altceva decât o formulă arhaică a bi-unității divine; gândirea mitică și religioasă, mai înainte de a exprima acest concept al bi-unității divine în termeni metafizici (*esse - non esse*) sau teologici (manifestat - nemanifestat), a început prin a-l exprima în termeni biologici (bisexualitate). Am avut de mai multe ori prilejul să constatăm că ontologia arhaică se exprimă în termeni biologici. Dar să nu ne lăsăm amăgiți de aspectul exterior al acestor limbaje, luând terminologia mitică în sensul concret, profan („modern”) al cuvintelor. *Femeia*, într-un text mitic sau ritual, nu este niciodată „femeia”: ea trimite la principiul cosmologic pe care îl încorporează. La fel, androginia divină, întâlnită în atâtea mituri și credințe, are o valoare teoretică, metafizică. Adevărata intenție a formulei este de a exprima — în termeni biologici — coexistența contrariilor, a principiilor cosmologice (i. e. *mascul* și *femelă*) în sînul divinității.

Nu este cazul să reluăm aici o problemă deja tratată în cartea nra«d-f3Mi7iii rp/pfav/ry'irii j^ă amintim doar că divinitățile fertilității cosmice sînt, majoritatea, androgine sau feminine un an, și masculine anul următor (cf. de ex. „Spiritul Pădurii” la estonieni). Cele mai multe divinități ale vegetației (tip Attis, Adonis, Dionysos) și Marea Mamă (tip Cybele) sînt bisexuate. Într-o religie atît de veche cum e cea australiană, zeul primordial e androgin, și tot astfel și în religiile cele mai evoluat, în India de pildă (uneori, chiar Dyaus; Puruș, Macranthro-pul cosmic din *Rg Veda* X, 90 etc). Cea mai importantă pereche divină a panteonului indian, Siva-Kăli, este uneori reprezentată sub forma unei singure ființe (ardhanărisvara). Iconografia tantrică abundă în imagini care-l arată pe zeul Siva înlăntuind strîns pe Sakti, propria sa „putere”, figurată ca divinitate feminină (Kăli). De altfel, toată mistica erotică indiană are drept obiect specific perfecțiunea omului prin identificarea lui cu o „pereche divină”, adică pe călea androginiei.

Bisexualitatea divină este un fenomen foarte răspîndit în religii (cf. A. Bertholet, *Das Geschlecht der Gottheit*, Tübingen, 1934) și - trăsătură care merită subliniată — sînt androgine pînă și *divinitățile masculine sau feminine prin. excelență*. Sub orice formă s-ar manifesta divinitatea, ea este realitatea ultimă, puterea absolută, și această realitate, această putere refuză să se lase limitată de vreun fel de attribute și calități (bun, rău, bărbătesc, femeiesc etc.). Mulți dintre cei mai vechi zei egipteni erau bisexuați (Wallis Budge, *From Fetish to God in Ancient Egypt*, p. 7, 9). La greci, androginia n-a încetat să fie admisă pînă în ultimele secole ale antichității (cf. de ex. C. G. Jung-K. Kerényi, *EAnfuhmng in das Wesen der Mythologie*, p. 83). Aproape toți zeii importanți din mitologia scandinavă păstrează încă urme de androginie:

Odhin, Loki, Tuisto, Nearthus etc. (cf. v. g. Jan de Vries, *Handbuch d. germanischen Religionsgeschichte*, II, p. 306; id., *The Problem of Loki*, p. 220 sq.). Zeul iranian al timpului nelimitat, Zervan, al cărui nume istoricii greci îl traduceau, pe bună dreptate, prin Cronos, este și el androgin (E. Benveniste, *The Persian Religion*, p. 113 sq.); și acest Zervan dă naștere, așa cum am amintit mai sus, celor doi frați gemeni, Ormuzd și Ahriman, zeul „Binelui” și zeul „Răului”, zeul „Luminii” și zeul „întunericului”. Chiar și chinezii recunoșteau o divinitate supremă androgină, care era tocmai zeul întunericului și al luminii (cf. C. Hentee, *Fruhchinesische Bronzen und Kultdarstellungen*, p. 119); simbolul este coerent, deoarece lumina și întunericul nu sînt decît aspecte succesive ale uneia și aceleiași realități; considerate izolat, aceste aspecte ar părea separate, opuse, dar ele se înfățișează ochilor înțeleptului mai mult decît „gemene” (ca Ormuzd și Ahriman); ele formează una și aceeași esență, cînd vădită, cînd nevădită.

„Perechile divine” (tipul Bel-Belit etc.) sînt, cel mai adesea, invenții tardive sau formulări imperfecte ale androginiei primordiale ce caracterizează orice divinitate. Astfel, la semiti, zeița Tanit era supranumită „fiica lui Baal” și Ashtarte „numele lui Baal” (A. Bertholet, *op. cit.*, p. 21). Nenumărate sînt cazurile cînd divinitatea primea numele de „tată și mamă” (A. Bertholet, p. 19); din propria ei substanță și fără altă intervenție se nasc lumile, fapăturile, omul. Androginia divină are drept consecință logică monogenia sau autogenia; numeroase mituri istoricesc cum divinitatea și-a tras existența din ea însăși, modalitate simplă și dramatică de a arăta că divinitatea își ajunge sieși cu prisosință. Același mit va reapărea, întemeiat de astă dată pe o metafizică rafinată, în speculațiile neoplatoniciene și gnostice de la sfîrșitul antichității.

**161. Mitul androginiei umane.** — Mitului androginiei divine — care revelează cît se poate de bine, printr-o altă formă ale *coincidentia oppositorum*, paradoxul existenței divine — îi corespunde o serie întreagă de mituri și ritualuri relative la androginia umană. Aici mitul divin formează paradigma experienței religioase a omului. Foarte multe tradiții consideră „omul primordial”, strămoșul, drept androgin (tip Tuisto) și versiuni mitice mai tîrzii pomenesc de „cupluri primordiale” (tip Yama, — i. e. „geamăn” — și soră sa, Yamî, sau cuplul iranian Yima-Yimagh, Mashyagh-Mashyānagh). Unele comentarii rabinice lasă să se înțeleagă că însuși Adam a fost uneori conceput ca androgin. Deci „nașterea” Evei n-ar fi fost, în definitiv, decît sciziunea androginului primordial în două ființe: bărbătească și femeiască. „Adam și Eva erau făcuți spate în spate, legați prin umeri; atunci Dumnezeu îi despărți, tăindu-i în două cu secula. Alții sînt însă de părere că primul ora (Adam) era bărbat în partea dreaptă și femeie în partea stîngă, dar Dumnezeu l-a spintecat în două jumătăți” (*Bereshit rabbā*, I, 1, fol. 6, col. 2; etc....; pentru alte texte, a se vedea A. H. Krappe, *The Birth of Eve*, în *Gaster Anniversary Volume*, 1936, p. 312-322). Bisexualitatea omului primitiv constituie o tradiție încă vie în societățile zise

„primitive” ( de ex. în Australia, în Oceania; cf. cercetările lui J. Win-thuis) și s-a păstrat chiar, sau s-a refăcut, într-o antropologie atât de avansată, ca aceea a lui Platon (*Banchetul*, 189, sq.) și a gnosticilor (cf. lucrarea noastră *Mitul reintegrării*, p. 83 sq.).

În androginia omului primordial trebuie să vedem una din expresiile perfecțiunii și totalizării; o dovadă este faptul că androginul originar era adesea conceput ca sferic (Australia; Platon); or, este bine cunoscut că sfera a simbolizat, încă în cadrul culturilor arhaice (v. g. China), perfecțiunea și totalitatea. Mitul androginului sferic întâlnește și pe cel al oului cosmogonic. De pildă, conform tradiției daoiste, la origine, „suflurile” — care încarnau, între altele, cele două sexe — erau amestecate și formau un ou. Marele Unu; din care s-au desprins apoi Cerul și Pământul. Această schemă cosmologică a slujit fără îndoială de model tehnicienilor fiziologiei mistice a taoiștilor (cf. H. Maspero, *Les procedes „de nourrir le principe vital” dans la religion taoiste an-cienne*, în „Journal Asiatique” aprilie-iunie 1937, p. 207, n. 1).

Mitul zeului androgin și al „strămoșului” (omul primordial) bise-xiat e paradigmatic în raport cu un întreg ansamblu de ceremonii colective, care tind să reactualizeze periodic această condiție inițială, considerată ca formă perfectă a umanității. Pe lângă operațiile de cir-cumcizie și subincizie, care au drept scop transformarea rituală a tî-nărului sau a tinerei australiene în androgin (a se vedea studiile lui J. Winthuis, G. Roheim etc.), trebuie menționate toate ceremoniile „schimbării veșmintelor”, care nu sînt decît versiuni atenuate ale androginiei (cf. pentru greci, Martin P. Nilsson, *Griechische Feste*, p. 370 sq.; în timpul Carnavalului, G. Dumézil, *Le probleme des Centaures*, p. 140, 180 etc.; în India, J. J. Meyer, *Altindische Trilogie*, I, 76, 86 etc.; la sărbătorile primăverii în Europa, *ibid.*, I, p. 88 sq.; E. Crawley-Th. Besterman, *The Mystic Rose*, London, 1927, I, p. 313 sq. etc.). În India, în Persia și în alte părți ale Asiei, ritualul „schimbului de veșminte” joacă un rol capital în serbările agricole, în anumite ținuturi ale Indiei, bărbații poartă chiar sîni artificiali în timpul unei sărbători a zeiței vegetației, care este și ea, firește, androgină (J. J. Meyer, I, p. 182 sq.).

Pp<sup>^</sup>scirt' nmn) simte pevniq să regăsească ( fie și numai pentru o clipă) condiția umanității perfecte, în care sexele coexistau, așa cum ele coexistă, alături de toate celelalte calități și de toate celelalte atribute, în divinitate. Bărbatul care purta îmbrăcăminte femeiască nu devenea prin aceasta femeie, cum ar putea părea la o privire superficială, ci realiza pentru o clipă unitatea sexelor, o stare care îi ușura înțelegerea totală a Cosmosului. Nevoia resimțită de om de a anula periodic condiția diferențiată și bine fixată, spre a regăsi „totalizarea” primordială, se explică prin aceeași nevoie a „orgiei” periodice, în care toate formele se dezintegrează pentru a se ajunge la recuperarea „To-tului-Unu” dinaintea Creației. Am descifrat aici, o dată mai mult, nevoia de a abolii trecutul, de a suprima „istoria” și de a începe o viață nouă printr-o nouă Creație. Morfologic, ritualul „schimbării veșmintelor” este analog cu „orgia” ceremonială; de altfel, se întâmplă frecvent

ca „deghizările” să pricinuiască orgiile propriu-zise. Totuși, variantele, chiar cele mai aberante, ale acestor ritualuri nu reușesc să le anuleze semnificația esențială, adică reintegrarea în condiția paradisiacă a „omului primordial”. Și toate aceste ritualuri au drept model exemplar miturile androginiei divine.

Dață am vrea să ilustrăm prin exemple mai numeroase funcția paradigmatică a miturilor, n-ar trebui decât să reluăm o bună parte -dm dosarul adunat în capitolele anterioare. Așa cum am văzut, nu este vorba întotdeauna de o paradigmă destinată ritualurilor, ci și altor experiențe religioase și metafizice, cum sînt „înțelepciunea”, tehnicile de fiziologie mistică etc. S-ar putea chiar spune că miturile revelează arhetipuri pe care omul se străduiește să le realizeze în afara vieții religioase propriu-zise. Iată un exemplu: androginia se obține nu numai prin operații chirurgicale, care însoțesc ceremoniile inițiatice australiene, printr-o „orgie” rituală, prin „schimbarea veșmintelor” etc.

etc....ci și pe calea alchimiei (cf. *Rebis*, formulă a „Pietrei filozofale”

numită și „Androginul ermetic”), prin căsătorie (v. g. în Kabala) și (în ideologia romantică germană) prin însuși actul sexual (referințe în lucrarea noastră *Mitul reintegrării*, p. 82 sq.). în fond, se poate vorbi chiar de o „androginizare” a omului prin dragoste, deoarece, în dragoste, fiecare sex dobîndește „calitățile” sexului opus (grația, supunerea, devotamentul obținute de cel îndrăgostit etc....).

#### 162. Mituri de reînnoire, de construcție, de inițiere etc — în

nici un caz mitul nu poate fi considerat ca simpla proiecție fantastică a unui eveniment „natural”. în planul experienței magico-religioase am insistat deja asupra acestui aspect. Natura nu e niciodată „naturală”. Ceea ce mentalității empirico-raționaliste îi pare o *situație* sau un *proces* natural, se dezvăluie în experiența magico-religioasă ca o kratofanie sau o hierofanie. Și numai prin aceste kratofanii sau hie-rofanii devine „Natura” obiect magico-religios și, ca atare, interesează fenomenologia religioasă și istoria religiilor. Miturile „zeilor vegetației” constituie, în această privință, un exemplu excelent de transmutare și valorizare a unui eveniment cosmic „natural”. Nu dispariția și reapariția periodică a vegetației au creat chipurile și miturile acestor zei (de tipul Tammuz, Attis, Osiris etc....); în orice caz, nu simpla observație empirico-raționalistă a acestui fenomen „natural”. Apariția și dispariția vegetației au fost întotdeauna simțite, în perspectivă experienței magico-religioase, ca un *semn* al Creației periodice a Cosmosului. Patimile, moartea și învierea lui Tammuz, așa cum se dezvăluie ele în mit, ca și prin ceea ce revelează, sînt tot atît de departe de „fenomenul natural” al iernii și al primăverii, precum sînt *Madame Bovary* sau *Anna Karenina* de un adulter. Și asta, deoarece, ca orice operă de artă, mitul este un act de creație autonomă a spiritului: *prin acest act de creație* se efectuează revelația, iar nu prin materia sau evenimentele pe care ea le folosește. Pe scurt, mitul lui Tammuz este cel care *revelează* drama morții și învierii vegetației, nu invers.

Într-adevăr, mitul lui Tammuz, ca și acela al zeilor similari, evidențiază o modalitate cosmică ce depășește considerabil zona vieții vegetale; el dezvăluie, pe de o parte, *unitatea* fundamentală viață-moarte și, pe de altă parte, speranțele pe care omul e îndreptățit să le tragă din această unitate fundamentală în ce privește propria lui viață de după moarte. Din acest punct de vedere, mitul patimilor, morții și învierii „zeilor vegetației” poate fi socotit ca paradigmatic în raport cu condiția umană: el a revelat „Natura” mai bine și mai îndeaproape decât ar fi putut-o face observația și experiența empirico-raționalistă, și mitul trebuie celebrat și repetat tocmai pentru a se menține și reînnoi această revelație: apariția și dispariția vegetației, luate în sine, ca „fenomene cosmice”, nu înseamnă nimic mai mult decât ceea ce sînt: apariție și dispariție periodică a vieții vegetale. Singur mitul transfigurează acest *eveniment* în *categorie*: pe de o parte, fără îndoială, pentru că moartea și învierea zeilor vegetației devin arhetipurile tuturor morților și tuturor învierilor, oricare ar fi ele și în orice plan s-ar manifesta, dar și pentru că ele revelează destinul condiției umane mai bine decât ar putea-o face orice alt mijloc empirico-raționalist.

Tot astfel, anumite mituri cosmogonice, care relatează Crearea Universului din corpul unui uriaș primordial, ba chiar din însuși trupul și singele zeului creator, au devenit modelul nu numai al „riturilor de construcție” (implicînd, după cum se știe, sacrificarea unei ființe vii cu prilejul înălțării unei case, unui pod, unui sanctuar), ci și al oricărui fel de „creație”, în extensiunea cea mai largă a termenului. Mitul a revelat condiția tuturor „creațiilor” a căror împlinire cere o „animare”, adică o comunicare directă a vieții printr-o creatură posedînd deja această viață; el a revelat totodată *neputința omului de a crea* în afara propriei sale reproduceri, care, de altfel, în foarte numeroase societăți, este pusă pe seama unor forțe religioase străine omului (copiii ar veni din arbori, din pietre, din ape, din „strămoși” etc.).

O sumedenie de mituri și legende descriu „greutățile” întîmpinate de un semizeu sau de un erou pentru a pătrunde într-un „domeniu interzis”, care simbolizează întotdeauna un teritoriu transcendent — Cerul sau Infernul. Este vorba, fie de o punte tăioasă ca un cuțit care trebuie traversată, fie de o liană care tremură și care trebuie parcursă, de două stînci aproape lipite printre care trebuie să treci, de o poartă întredeschisă doar o clipă și prin care trebuie să pătrunzi, de o regiune înconjurată de munți, de ape, de un cerc de foc și păzită de monștri, sau, încă, de o poartă aflată în locul „unde se înlănțuiesc Cerul și Pămîntul”, ori acolo unde se întîlnesc „capetele Anului” (JOUTU-*niua Up. Brahmana*, I, 5, 5; I, 35, 7-9 etc. ; a se vedea despre unele din aceste teme mitice A. B. Cook, *Zeus*, III, 2, Cambridge, 1940, Appen-dix, P, „Floating Islands”, p. 975-1 016; A. Coomaraswamy, *Symple-gades*, în *Hommage to George Sarton*, New York, 1947, p. 463-488). Unele versiuni ale acestui mit al „încercărilor”, cum sînt muncile și întîmplările lui Heracles, expediția argonauților etc, au cunoscut



chiar o strălucită carieră literară în antichitate și n-au încetat să fie folosite și reformulate de mitografi și poeți; ele au fost, la rindul lor, imitate în ciclurile de legende semiistorice, cum este ciclul lui Alexandru cel Mare, care, de asemenea, rătăcește prin țara întunericului, caută iarbă vieții, se luptă cu monștrii etc. Multe din aceste mituri constituiau, fără îndoială, arhetipul riturilor inițiatice (a se vedea de ex. lupta cu monstrul tricefal, „încercarea” clasică în inițierile militare, studiată de G. Dumezil, *Horace et les Curiaces*, Paris, 1942). Dar aceste mituri ale „căutării ținutului transcendent” mai exprimă și altceva decât scenariile inițiatice, și anume: modalitatea „paradoxală” de depășire a acestei polarități care e inseparabilă de orice lume (de orice „condiție”). Trecerea prin „poarta îngustă”, prin „urechea acului”, printre „stîncile care se ating” etc. mobilizează statornic o pereche de contrarii (de tip Bine-Rău, Noapte-Zi, Sus-Jos etc.; cf. A. Coomaraswamy, p. 486). În acest sens, sîntem îndreptățiți să spunem că miturile „căutării” și ale „încercărilor inițiatice” revelează, sub o formă plastică și dramatică, însuși actul prin care spiritul depășește un Cosmos condiționat, polar și fragmentar, pentru a regăsi unitatea fundamentală dinainte de Creație.

**163. Structura unui mit: Varuna și Vrtra.** — Mitul, ca și simbolul, are propria sa „logică”, o coerență intrinsecă ce-i permite să fie „adevărat” pe multiple planuri, oricît de îndepărtate ar fi acestea de planul în care s-a manifestat mitul la origine. Am menționat mai sus în cîte feluri și din cîte perspective variate este „adevărat” — și deci aplicabil, utilizabil — mitul cosmogonic. Pentru a da încă un exemplu, să amintim mitul și structura lui Varuna, zeu ceresc și suveran, atotputernic și, la nevoie, „legător” prin „puterea lui spirituală”, prin „magie”. Dar aspectul său cosmic e încă mai bogat: el nu este doar, cum am văzut, un zeu ceresc ci și un zeu lunar și acvatic. În Varuna a existat, și probabil de foarte timpuriu, o anumită dominantă „nocturnă”, pe care A. Bergaigne și, recent, A. Coomaraswamy au subliniat-o. A. Bergaigne semnală (*La religion védique*, III, p. 113) pe comentatorul lucrării *Taittirīya Samhitā*, I, 8, 16, 1, după care Varuna reprezintă pe „cel ce învâluie ca întunericul”. Această parte „nocturnă” a lui Varuna nu trebuie interpretată exclusiv în sensul uranic de „Cer nocturn”, ci și într-un sens mai larg, cu adevărat cosmologic și chiar metafizic: Noaptea, de asemenea, este virtualitate, germen, non-manifestare, și tocmai această modalitate „nocturnă” a lui Varuna este cea care i-a permis să devină un zeu al Apelor (A. Bergaigne, III, p. 128) și care a deschis calea asimilării lui cu „demonul” Vrtra.

Nu este aici locul să abordăm problema „Vrtra-Varuna”, și ne vom mărgini să amintim că între cele două entități există mai mult decât o trăsătură comună. Chiar dacă nu se insistă asupra înrudirii etimologice probabile a celor două nume (A. Bergaigne, III, p. 115 etc; A. Coomaraswamy, *Spiritual Authority and Temporal Power*, New Haven,

1942, p. 29 sq.), este important să se arate că amîndouă sînt în relație cu Apele, în primul rînd cu „apele oprite” („Marele Varuna a ascuns marea...” *R. V.*, IX, 73, 3) și că Vrtra, ca și Varuna, este uneori numit *māyin*, „magician” (de ex. II, 11, 10). Într-o privință, aceste diferite asimilări ale lui Vrtra și Varuna, ca de altfel toate celelalte modalități și funcții ale lui Varuna, își corespund și se justifică una pe alta. Noaptea (non-mănifestatul), Apele (virtualul, germenii), „transcendența” și „non-acțiunea” (caractere ale zeilor cerești și suverani) au o solidaritate, atît mitică cît și metafizică, pe de o parte cu „legătorii” de tot felul și, pe de altă parte, cu Vrtra care a „reținut”, „oprit” sau „înlăntuit” Apele. Pe plan cosmic și Vrtra este un „legător”. Ca toate marile mituri, mitul lui Vrtra este deci multivalent și nu i se poate epuiza interpretarea într-un singur sens. Se poate chiar afirma că una din principalele funcții ale mitului e de a fixa, de a legaliza nivelurile realului care se dovedesc, atît pentru conștiința imediată cît și pentru gîndire, multiple și eterogene. Astfel, în mitul lui Vrtra, pe lîngă alte valori, se observă aceea a unei reveniri la non-mănifestat, a unei „opriri”, a unei „legături” care împiedică împlinirea „formelor”, adică a Vieții Cosmice. Evident, nu avem dreptul să împingem prea departe apropierea dintre Vrtra și Varuna. Dar nu se poate tăgădui înrudirea structurală dintre „nocturnul”, „non-activul”, „magicianul” Varuna, care leagă pe vinovați de la distanță, și Vrtra care „înlăntuie” Apele. Acțiunea unuia ca și a celuilalt au drept efect să oprească viața, să aducă moartea — pe plan individual, într-un caz, pe plan cosmic, în celălalt.

**164. Mit — „istorie exemplară”.** — Orice mit, independent de natura lui, enunță un eveniment petrecut *in iUo tempore* și constituie, prin aceasta, un precedent exemplar pentru toate acțiunile și „situațiile” care, ulterior, vor repeta acest eveniment. Orice ritual, orice acțiune înzestrată cu un sens, executată de om, repetă un arhetip mitic; or, am văzut (par. 150), repetarea antrenează abolirea timpului profan și proiectarea omului într-un timp magico-religios, care nu are nimic de-a face cu durata propriu-zisă, ci constituie acel „prezent etern” al timpului mitic. Ceea ce înseamnă că, întocmai celorlalte experiențe magico-religioase, mitul reintegrează omul într-o epocă a-temporală, care este, în fapt, un *iUud tempus*, adică un timp auroral, „paradiziac”, dincolo de istorie. Acela care îndeplinește un rit oarecare transcende timpul și spațiul profan; tot astfel, acela care „imită” un model mitic sau doar ascultă în mod ritual (participînd la el) recitarea unui mit este smuls din devenirea profană și regăsește Marele Timp.

În perspectiva spiritului modern, mitul (și o dată cu el toate celelalte experiențe religioase) suprimă „istoria” (par. 150). Dar trebuie menționat că majoritatea miturilor, prin simplul fapt că enunță ceea ce s-a petrecut *in illo tempore*, constituie ele însele o *istorie exemplară* a grupului uman care le-a păstrat și a Cosmosului acelui grup uman. Însuși mitul cosmogonic este o *istorie*, deoarece povestește tot

ce s-a petrecut *ab origine*. Cu o singură rezervă, evident, aceea că nu e vorba de „istorie” în sensul modern al termenului — de evenimente ireversibile și nonrepetabile —, ci de o *istorie exemplară*, care se poate repeta (periodic sau nu) și care-și află sensul și valoarea în însăși repetarea ei. *Istoria care a fost la origine* trebuie să se repete, pentru că orice epifanie primordială e *bogată*, cu alte cuvinte, nu se poate epuiza printr-o singură manifestare. Pe de altă parte, miturile sînt bogate prin conținutul lor care este exemplar și, ca atare, oferă un *sens*, creează ceva, vestește ceva etc....

Funcția de istorie exemplară a miturilor devine evidentă și prin nevoia pe care o încearcă omul arhaic de a arăta „mărturiile” evenimentului înregistrat în mit. Sau tema „mitică bine cunoscută: deoarece un anumit lucru sau altul a avut loc, oamenii au devenit muritori, sau focile nu mai au degete, sau luna s-a pătat etc.... Această temă este perfect „demonstrabilă” pentru mentalitatea arhaică, prin faptul că omul *este* efectiv muritor, că focile *nu au* degete și că luna *prezintă* pete. Mitul care revelează cum a fost pescuită din fundul oceanului insula Tonga își dovedește veracitatea prin faptul că se mai poate arăta undița cu care ea a fost pescuită și stîncă de care s-a agățat cîrligul (Ehnmark, *Anthropomorphism and Miracle*, 181-182). Această nevoie de a dovedi veracitatea mitului ne ajută să descifrăm sensul pe care-l avea istoria și „documentele istorice” în mentalitatea arhaică. Ea trădează importanța pe care omul primitiv o acordă lucrurilor care *s-au petrecut cu adevărat*, evenimentelor care au avut loc, concret, în jurul lui; dorința pe care o manifestă spiritul lui pentru ceea ce este „real”, pentru ceea ce *este* în chip deplin. Dar, totodată, funcția exemplară legată de aceste evenimente din *Mud tempus* lasă să se ghicească interesul resimțit de omul arhaic pentru realitățile semnificative, creatoare, paradigmactice. Interes care mai supraviețuiește încă la primii istorici ai lumii antice, pentru care „trecutul” nu avea sens decît în măsura în care era un exemplu de imitat și constituia, în consecință, *suma* pedagogică a întregii umanități. Această misiune de „istorie exemplară” cuvenită mitului trebuie alăturată, dacă vrem s-o înțelegem bine, tendinței omului arhaic de a realiza concret un arhetip ideal, de a trăi „experimental” eternitatea încă aici, pe acest pămînt; aspirație pe care am desprins-o din analiza timpului sacru (par. 155).

**165. Degradarea miturilor.** — Mitul poate să se degradeze în legendă epică, baladă sau roman, ori să supraviețuiască sub formă inferioară a „superstițiilor”, obiceiurilor, nostalgiilor etc. ; fără a-și pierde însă prin aceasta nici structura, nici importanța. Să ne amintim că mitul Arborelui Cîșmic se menține în legende și riturile de la culesul buruienilor de leac (par. 111). „încercările”, suferințele, peregrinările candidatului „la inițiere” supraviețuiesc în povestirea suferințelor și piedicilor pe care le îndură, înainte de a-și atinge țelul, *eroul* epic sau dramatic (Ulise, Enea, Parsifal, unele personaje din Shakespeare, Faust etc....). Toate aceste „încercări” și „suferințe”, din care epopeea.

drama sau romanul își făuresc materialul, pot fi lesne asemuite cu suferințele și obstacolele rituale ale „drumului către centru” (par. 146). Fără îndoială, „drumul” nu se mai desfășoară pe același plan inițiativ, dar, tipologic vorbind, greșelile lui Ulise sau căutarea Graalului se regăsesc chiar în marile romane ale sec. al XIX-lea, spre a nu mai vorbi de literatura de colportaj ale cărei origini arhaice sînt bine cunoscute. Dacă azi romanul polițist povestește lupta unui criminal și a unui detectiv („geniul bun” și „geniul rău”, Zmeul și Făt-Frumos din basme etc....), pe cînd, cu cîteva generații în urmă, se prefera un prinț orfan sau o copilă nevinovată chinuită de un „ticălos”, iar acum o sută cincizeci de ani, la modă erau romanele „negre” și „frenetice” cu „călugări negri”, „italieni”, „ticăloși”, „copile răpite”, „ocrotitori măști” etc., toate aceste nuanțe imaginare se explică prin variabila colorație și orientare a sensibilității populare, dar tema nu sa schimbat.

Evident, fiecare nouă deviere atrage o „încărcare” a conflictului și a personajelor dramatice, o întunecare a transparenței originare, precum și înmulțirea notelor specifice de „culoare locală”. Dar modelele transmise din trecut cel mai îndepărtat nu dispar: nu-și pierd puterea de reactualizare. Ele rămîn valabile pentru conștiința „modernă”. Iată un exemplu dintr-o mie: Ahile și Søren Kierkegaard. Ahile, ca mulți alți eroi, nu se căsătorește, cu toate că i sa prezis o viață fericită și rodnică în caz că o va face; dar aceasta ar fi însemnat să renunțe a deveni *erou*, nu și-ar fi realizat „unicitatea”, n-ar fi cucerit nemurirea. Kierkegaard trece exact prin aceeași dramă existențială în legătură cu Regine Olsen; el respinge căsătoria spre a rămîne el însuși „unic”, spre a putea spera veșnicia, respingînd modalitatea unei existențe fericite în „general”. O mărturisește deschis într-un fragment al Jurnalului său intim (VIII, A 56): „Aș fi mai fericit, într-un sens finit, dacă aș putea îndepărta din mine acest spin pe care îl simt în carnea mea; dar în sens infinit, aș fi pierdut.” Și iată cum o structură mitică continuă să fie realizabilă, se realizează efectiv, în planul experienței existențialiste și, în cazul de față, fără nici o conștiință, nici influență desigur, a modelului mitic.

Arhetipul continuă să fie creator chiar atunci cînd sa „degradat” la niveluri din ce în ce mai coborîte. Așa, de pildă, mitul Insulelor Fericite sau al Paradisului Terestru, care n-a obsadat doar imaginația profanilor, ci și știința nautică pînă la glorioasa epocă a marilor descoperiri maritime. Aproape toți navigatorii, chiar aceia care urmăreau un scop economic precis (drumul spre Indii), aveau *de asemenea* în vedere descoperirea Insulelor Preaferiților sau a Paradisului Terestru. Și știm că au fost unii care și-au închipuit că au descoperit într-adevăr insula Paradisului. De la fenicieni pînă la portughezi, toate marile descoperiri geografice au fost provocate de acest mit al ținutului edenic. Și aceste călătorii, aceste căutări, aceste descoperiri au fost singurele care au dobîndit un sens spiritual, au fost creatoare de cultură. Dacă amintirea călătoriei lui Alexandru în India a rămas nepieritoare, aceasta se datorește faptului că, asimilată categoriei mitice,

ea satisfacea nevoia de „geografie mitică”, singura de care omul nu se poate lipsi. Bazele comerciale ale genovezilor în Crimeea și pe lângă Marea Caspică, cele ale venetienilor în Siria și Egipt presupuneau o știință nautică foarte avansată, și totuși aceste itinerarii comerciale „n-au lăsat nici o amintire în istoria descoperirilor geografice” (Leonardo Olschki, *Storia letteraria delle scoperte geografiche*, Firenze, 1937, p. 195). Dimpotrivă, expedițiile pentru descoperirea ținuturilor mitice n-au fost numai creatoare de legende; ele au făcut chiar să progreseze știința geografică.

Aceste insule și ținuturi noi și-au păstrat caracterul mitic mult timp după ce geografia a devenit științifică. „Insula Preafericirilor” a supraviețuit lui Camoens, a traversat secolul luminilor, epoca romantică și nu și-a pierdut locul nici în timpul nostru. Dar insula mitică nu mai înseamnă acum Paradisul terestru: ea este insula Dragostei (Camoens), insula „bunului sălbatic” (Daniel de Foe), insula lui Eu-thanasius (Eminescu), sau insula „exotică”, un ținut de vis cu frumuseți tainice, insula libertății, a jazz-ului, a odihnei desăvârșite, a vacanțelor ideale, a călătoriilor în pachet de lux, spre care aspiră omul modern sub mirajul literaturii, filmului sau pur și simplu al imaginației lui. *Funcția* ținutului edenic, privilegiat a rămas neschimbată; doar valorizarea sa a suferit numeroase decalaje, de la Paradisul Terestru (în sensul dat de Biblie cuvântului) până la paradisul exotic la care visează contemporanii noștri. „Cădere”, fără îndoială, dar cădere rodnică. La toate nivelurile experienței umane, oricât de umile ar fi socotite, arhetipul continuă să valorifice existența și să creeze „valori culturale”. Insula romanelor moderne sau Insula lui Camoens nu este mai puțin o valoare de cultură ca atâtea și atâtea insule ale literaturii medievale.

Putem spune acum că omul, chiar eliberat de tot restul, rămâne ireductibil prizonier al intuițiilor sale arhetipale, create în clipa când a devenit conștient de așezarea lui în Cosmos. Nostalgia Paradisului poate fi observată în actele cele mai banale ale omului modern. *Absolutul* nu ar putea fi extirpat: e susceptibil doar de degradare. Și spiritualitatea arhaică supraviețuiește, în felul său, nu ca *act*, nu ca posibilitate de împlinire reală pentru om, ci ca o *nostalgie* creatoare de valori autonome: artă, știință, mistică socială etc. ...

## BIBLIOGRAFIE

Repertorii: A. H. Krapf, *Mythologische urdverselle* (Paris, 1930); *id.*, *La genese des mythes* (Paris, 1938); *The Mythology of all Races* (sub direcția L. H. Gray și G. F. Moore, 13, vol. II, Boston, 1916-1932); F. Guirand (în colab. ) *Mythologie generale* (Paris, 1935); J. Cinti, *Dizionario mitologico* (Milano, 1935); R. Pettazzoni, *Miti e leggende*, I: Africa e Australia (Torino, 1947); III: America.

Școala mitologică „naturistă”: Fr. Max Müller, *Essay of Comparative Mythology* (Oxford, 1856); *id.*, *Contributions to the Study of Mythology* (London, 1896);

trad. fr. : *NouveUes etudes de mythologie*, Paris, 1898); W. Cox, *An Introduction to the Science of Comparative Mythology* (London, 1881-1883); Adalbert Kuhn, *Mythologische Studien*, I (Gutersloh, 1886); Angelo de Gubernatis, *Zoological Mythology* (London, 1872); *id.*, *La mythologie des plantes ou les legendes du regne vegetal* (2 voi. , Paris, 1878-1882).

Scoala mitologica „astrală”: Ed. Stucken, *Astralmythen* (Leipzig, 1896-1907); E. Siecke, *Liebesgeschichte des Himmels* (Strasbourg, 1892); *id.*, *Mythologische Briefe* (Berlin, 1901) etc. etc; H. Lesmann, *Aufgaben und Ziele der vergleichenden Mythenforschung* (Mythologische Bibliothek, I, Leipzig, 1908); E. Boklen, *Adam und Kain im Lichte der vergleichenden Mythenforschung* (Leipzig, 1907); *wi.* *Die Entstehung der Sprache im Lichte des Mythos* (Berlin, 1922); K. von Spiess, *Prähistorie und Mythos* (W. Neustadt, 1910); Fr. Langer, *Intel-lektual Mythologie. Betrachtungen über das Wesen des Mythos und der mytho-logischen Methode* (Leipzig-Berlin, 1917).

Scoala mitologica, antropologica și etnografică: Andrew Lang, *Modern Mythology* (London, 1897); *id.*, *Myth, Ritual and Religion*, 1-2 (London, 1901); *id.*, *Custom and Myth* (ed. nouă, London, 1904); *id.*, *Making of Religion* (ed. a III-a, London, 1909); Paul Ehrenreich, *Die Mythen und Legenden der Sudameri-kanischen Urvölker und ihre Beziehungen zu denen Nordamerikas und der allen Welt* („Zeit. f. Etimologie“, Jahrg. 1905, Suppl.); *id.*, *Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Crundlagen* (Mythologische Bibliothek, IV, 1, Leipzig, 1910); Ad. E. Jensen, *Das rehgidse Weltbild einer fruher Kullur* (Stuttgart, 1948); *id.*, *Mythos und Kull bei Naturvolker* (Wiesbaden, 1951).

Despre miturile cosmogonice: Franz Lukas, *Die Grundbegriffe in den Kos-mogonien der allen Volker* (Leipzig, 1893); *id.*, *Das Ei als kosmogonische Vorstellung* („Zeit. f. Vereins fur Volkskunde“, voi. IV, 1894, p. 227-243); Hermann Gunkel, *Schdpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religions-geschichtliche Untersuchung über Gen. I. und Ap. Joh. 12* (Göttingen, 1895); H. Baumann, *Schdpfung und Urzeit des Menschen im Mythos der afrikanischen Volker* (Berlin, 1936); F. Kiichi Numazawa, *Die Weltanfänge in der japanischen Mythologie* (Luzern-Paris, 1946).

Monografii despre diverse sisteme mitologice: F. H. Cushing, *Outlines of Zuni Creatton Myths* („Bulletin of the Bureau of Ethnology“, voi. 13, Washington, 1896); Fr. Boas, *Tsimshian Mythology* („Bulletin of the Bureau of Ethnology“, voi. 31, Washington, 1916); Ad. E. Jensen, *Haiuwele* (Frankfurt a. M., 1939); A. A. Macdonell, *Vedic Mythology* (Strasbourg, 1897); E. W. Hopkins, *Epic Mythology* (Strasbourg, 1915); J. G. Frazer, *Myths of the Origin of Fire* (London, 1930, trad. fr.); vezi și *The Mythology of all Races*.

Despre mitologia greacă și structura miturilor grecești: O. Gruppe, *Grie-chische Mythologie und Religionsgeschichte*, I—II (München, 1906); *id.*, *Geschichte der klassischen Mythologie und Religionsgeschichte* (Leipzig, 1921); H. J. Rose, *A Handbook of Greek Mythology including Us Extension to Rome* (London,

1928); Martin P. Nilsson, *The Mycenaean Origin of Greek Mythology* (Cambridge, 1932); Franz Dornseiff, *Die archaische Mythenerzählung* (Berlin, 1933); P. M.

Schuhl, *Essai sur la formation de la pensee grecque* (Paris, 1944); Wilhelm Nestle, *Vom Mythos zum Logos* (Stuttgart, 1940); Karl Fehr, *Die Mythen bei Pindar* (Zurich, 1936); P. Frutiger, *Les mythes de Platon* (Paris, 1930); Mario Untersteiner, *Lajisiologia del mito* (Milano, 1946); H. J. Rose, *Modern Methods in Classical Mythology* (St. Andrews, 1930).

C. G. Jung, K. Kerényi, *Einführung in das Wesen der Mythologie* (Amsterdam-Lpzlg, 1941); K. Kerényi, *Mythologie und Gnosis* (Eranos-Jahrbuch, 1940-41, Zurich, 1942, p. 157-229); *id.*, *Die Geburt der Helena* (Zurich, 1945); *id.*, *Prometheus. Das griechische Mythologem von der menschlichen Existenz* (Zurich, 1946).

Despre mituri și ritualuri: S. H. Hooke (în colab.), *Myth and Ritual* (London, 1934); *id.*, *The Labyrinth* (London, 1930); spec. S. H. Hooke, *The Myth and the Ritual Pattern*, p. 213-233; A. M. Hocart, *The Life-giving Myth*, p. 263-281; C. Kluckhohn, *Myths and Rituals, a General Theory* („Harvard Theological Review”, voi. 35, 1942), p. 45-79.

Despre gândirea mitică: Br. Malinowski, *Myth in Primitive Psychology* (London, 1926); K. Th. Preuß, *Der religiöse Gehalt der Mythen* (Tübingen, 1933); G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion* (Tübingen, 1933), spec. p. 389, sq.; *id.*, *L'homme primitif et la religion* (Paris, 1933), *passim*; L. Levy-Bruhl, *La mythologie primitive. Le monde mythique des Australiens et des Papous* (Paris, 1936); Roger Cailliois, *Le mythe et l'homme* (Paris, 1938); Erland Ehnmark, *Anthropomorphism and Miracle* (Uppsala-Leipzig, 1939); Ad. E. Jensen, *Das Weltbild eines frühen Kultur („Paideuma“ Bd. III, apr. 1944, 1-83)*; Maurice Léenhardt, *Do Kamo. L'apersonne et le mythe dans le monde mélanésien* (Paris, 1947), spec. p. 220 sq.

E. Cassirer, *Die Begriffsform im mythischen Denken* (Leipzig, 1922, Studien der Bibliothek Wartburg, I); *id.*, *Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Göttemamen* (Leipzig, 1925, Studien d. Bibl. Wartburg, 6); Ananda K. Coomaraswamy, *Angel and Titan. An Essay in Vedic Ontology* („Journal of the American Oriental Society”, voi. 55, 1935, p. 373-19); *id.*, *The Darker Side of the Dawn* (Smithsonian Miscellaneous Collections, voi. 94, nr. 1, Washington, 1935); *id.*, *Sir Gawain and the Green Knight: Indra and Namuci* („Speculum”, voi. 19, 1, 1944, p. 2-23); *id.*, *On the Loathly Bride* („Speculum”, voi. 20, 4, 1945, p. 391-404); *id.*, *Symplegades* („Homage to George Sarton”, New York, 1947, p. 463-488); M. Eliade, *Les livres populaires dans la littérature roumaine* („Zalmoxis”, II, 1939, publicat 1941, p. 63-75); *id.*, *Mitul reintegrării* (București, 1942); *id.*, *Le „dieu lieur” et le symbolisme des noeuds* („Rev. Hist. Rel.”, t. 134, iul.-dec. 1947, republicat în *Images et symboles*, 1952, cap. III), *id.*, *Le mythe de l'éternel retour: Archetypes et répétition* (1949).

Probleme de metodologie: H. Stffinthl, *Allgemeine Einleitung in die Mythologie* („Archiv f. Religionswissenschaft”, voi. 3, 1900, p. 249-273; 297-323); L. R. Farnell, *The Value and the Methods of Mythologic Study* („Proceedings of the British Academy”, voi. 9, 1919, p. 37-51); M. P. Nilsson, *Modeme mytho-*



*logische Forschung* („Scientia“, voi. 51, 1932); J. H. Rose, *Mythology and Pseu-do-Mythology* („Folklore“, voi. 46, 1935, p. 9-36).

## CAPITOLUL XIII

### STRUCTURA

### SIMBOLURILOR

**166. Pietre simbolice.** — Rare sînt fenomenele magico-religioase care nu implică, sub o formă sau alta, un anumit symbolism. Materialul documentar trecut în revistă în capitolele precedente o dovedește din belșug. Fără îndoială, orice fapt magico-religios este o kratofanie, o hierofanie ori o teofanie, și asupra acestui lucru nu mai e de insistat. Dar ne aflăm adesea în fața unor kratofanii, hierofanii sau teofanii *mediate*, obținute printr-o participare sau integrare într-un sistem magico-religios care e întotdeauna un sistem simbolic, adică un symbolism. Astfel, pentru a aminti doar un exemplu, am văzut că unele pietre devin sacre deoarece suflete ale morților („strămoșilor”) se întrupează în ele sau pentru că manifestă sau reprezintă o forță sacră, o divinitate, sau datorită faptului că un pact solemn sau un eveniment religios s-a petrecut în vecinătatea lor etc.... Dar o sumedenie de alte pietre își dobîndesc calitatea magico-religioasă datorită unei hierofanii sau unei kratofanii mediate, adică printr-un symbolism care le conferă o valoare magică sau religioasă.

Piatra pe care a dormit Iacov și de pe care a văzut, în vis, scara îngerilor nu a devenit sacră decît pentru că fusese locul unei hierofanii. Dar alți *betheli* sau *omphalos* sînt sacri pentru că se află în „Centrul lumii” și deci în punctul de joncțiune între cele trei zone cosmice. Evident „Centrul” este el însuși o zonă sacră și, în consecință, obiectul care îl întrupează sau îl reprezintă devine de asemenea sacru și poate fi datorită acestui fapt, considerat o hierofanie. Dar, totodată, putem spune că un *bethel* sau un *omphalos* este un „simbol” al „Centrului” în măsura în care acest *bethel* sau acest *omphalos* poartă în sine o realitate transspațială („Centrul”) și-l introduce într-un spațiu profan. Tot astfel, anumite pietre găurite devin sacre datorită symbolismului (solar sau sexual) revelat prin însăși forma lor. În acest caz hierofanizarea se efectuează printr-un symbolism evident, revelat direct prin însăși „forma” pietrei („forma” înțeleasă natural, așa cum este ea prinsă de experiența magico-religioasă, iar nu prin experiența empirico-raționalistă). Dar mai sînt și alte pietre magice, medicinale sau „prețioase”, care își trag valoarea din participarea lor la un symbolism care nu e întotdeauna transparent. Cîteva exemple vor lumina articulațiile unui symbolism din ce în ce mai stufos, pe care în zadar le-am fi căutat în hierofaniile și kratofaniile litice menționate mai sus.

Jadul este o „piatră prețioasă” care a jucat un rol considerabil în simbolistica arhaică a Chinei (a se vedea B. Laufer, *Jade, passim*). În ordinea socială el întrupează suveranitatea și puterea; în medicină este un leac universal și se înghite (Laufer, p. 296), spre a dobândi regenerarea trupului; este de asemenea privit ca hrană a duhurilor, iar daoiștii credeau că poate acorda nemurirea (J. J. M. de Groot, *Religious System of China*, I, p. 271-273); de aici provine rolul important al jadului în alchimie și locul pe care l-a ocupat întotdeauna în teoriiile și practicile funerare. Putem citi într-un text al alchimistului Ko-Hung: „Dacă se pune aur și jad în cele nouă deschideri ale cadavrului, va fi ferit de putrezire” (B. Laufer, p. 299, notă). Pe de altă parte, tratatul *Tao Hurg Ching* (sec. V) dă următoarele precizări: „Dacă, la deschiderea unui mormânt vechi, cadavrul aflat în el pare viu, să știți că înăuntrul și în afara corpului există o mare cantitate de aur și jad. Potrivit dispozițiilor dinastiei Han, prinții și seniorii erau îngropați cu veșmintele lor împodobite cu perle și cu plăcuțe de jad, pentru a feri corpul de descompunere” (B. Laufer, p. 299). Săpături arheologice recente au confirmat textele relative la jadul funerar (Eliade, *Notes sur le symbolisme aquatique*, p. 141).

Dar jadul însuși nu posedă toate aceste virtuți decât datorită faptului că încarnează principiul cosmologic *yartg* și, în această calitate, este investit cu un întreg ansamblu de calități solare, imperiale, indestructibile. Jadul, ca și aurul, de altfel, conține *yang-ul* și, prin aceasta, devine un centru încărcat de energie cosmică. Multivalența lui instrumentală este consecința logică a multivalenței principiului cosmologic *yang*. Și chiar presupunând că am căuta să pătrundem în preistoria care a precedat formula cosmologică *yang-yin* neam izbi de o altă formulă cosmologică și de un alt simbolism menit să justifice utilizarea jadului (cf. B. Karlgren, *Some Fecundity Symbols in Ancient China*, Stockholm, 1936).

Urmărirea unui simbolism arhaic pînă în preistorie este posibilă în cazul perlei. Am încercat aceasta într-un studiu precedent (*Notes sur le symbolisme aquatique*). S-au găsit perle, cochilii, scoici în morminte preistorice; magia și medicina le folosesc; sînt oferite, cu un anumit ritual, divinităților râurilor; dețin un loc de frunte în unele culte asiatice; femeile le poartă pentru a le aduce noroc în dragoste și fecunditate. A fost un timp cînd scoica, perla, cochilia aveau pretutindeni o semnificație magico-religioasă; cu timpul, rolul lor s-a re-strîns la vrăjitorie și medicină (cf. *Notes*, p. 150 sq. ); în epoca modernă și pentru anumite clase sociale perla nu mai păstrează decît o valoare economică și estetică. Această degradare a semnificației metafizice a „cosmologicului” în direcția „esteticului” este, în sine, un fenomen interesant, asupra căruia ar trebui revenit, dar mai întîi se cuvine răspuns la o altă întrebare: de ce această perlă prezintă o semnificație magică, medicinală sau funerară? Pentru că era „născută din Ape”, pentru că era „născută din Lună”, pentru că ea reprezenta principiul *yin*, pentru că fusese găsită într-o scoică, simbol al feminității crea-

toare. Toate aceste circumstanțe transfigurau perla într-un „centru cosmologic” în care coincideau prestigiile Lunii, Femeii, Fecundității, Nașterii. Perla era încărcată cu forța germinativă a apei în care se formase; „născută din Lună” (*Atharva Veda*, IV, 10), ea îi împărtășea virtuțile magice și de aceea se impunea în podoabele femeii; simbolismul sexual al scoicii îi comunica toate forțele pe care acestea le implică; în sfârșit, asemănarea dintre perlă și foetus îi conferea proprietăți genezice și obstetrice (scoica *pang* „în gestație de perlă este asemenea femeii ce are un foetus în pintece”, spune un *text* chinezesc citat de B. Karigren, p. 36). Din acest triplu simbolism (Lună, Apă, Femeie) derivă toate proprietățile magice ale perlei, medicinale, ginecologice, funerare, în India, perla devine un panaceu; e bună contra hemoragiilor, gălbănirii, nebuniei, otrăvirii, bolilor de ochi, ftiziei etc.... (cf. *Notes*, p. 149). Medicina europeană a folosit-o mai ales pentru tratarea melancoliei, epilepsiei și nebuniei (*ibid.*, p. 150); precum se vede, majoritatea afecțiunilor în cauză sînt boli „lunare” (melancolie, epilepsie, hemoragie etc. ). Nici proprietățile ei antitoxice nu au altă explicație: luna era leacul tuturor soiurilor de otrăviri (*Harṣacharita*, citată în *Notes*, p. 150). Dar valoarea perlei în Orient ține mai ales de calitatea ei afrodisiacă, fecundatoare și de talisman. Iar cînd e depusă în mormînt, chiar pe cadavru, solidarizează mortul cu principiul cosmologic ce o informează pe ea-însăși: Luna, Apa, Femeia. Cu alte cuvinte, ea îl regenerează pe cel mort, inserîndu-l într-un ritm cosmic, care e prin excelență ciclic, presupunînd (întocmai fazelor lunii) naștere, viață, moarte, renaștere. Mortul acoperit cu perla (cf. mai cu seamă J. W. Jackson, *Shells*, p. 72 sq.; M. Eliade, *Notes*, p. 154 sq. ) dobîndește un destin „lunar”, poate spera să reîntre în circuitul cosmic, deoarece e pătruns de toate virtuțile, creatoare de forme vii, ale lunii.

**167. Degradarea simbolurilor.** — E lesne de înțeles că ceea ce constituie multipla valoare a perlei este, în primul rînd, simbolismul în care se încadrează. Fie că se interpretează acest simbolism pu-nîndu-se accentul pe elementele sale sexuale, fie că este redus la un ansamblu cultural preistoric, un lucru rămîne incontestabil, și anume structura sa cosmologică. Emblemele și funcțiile femeii păstrează, în toate societățile arhaice, o valoare cosmologică. Nu sîntem în măsură să determinăm cu precizie momentul din preistorie în care perla a dobîndit toate valorile mai sus pomenite. Sigur este, cel puțin, că ea n-a dobîndit caracterul de „piatră magică” decît în momentul cînd omul a devenit conștient de ansamblul cosmologic Apă-Lună-Devenire și cînd a avut revelația ritmului cosmic dominat de lună. „Originile” simbolismului perlei nu sînt deci empirice, ci teoretice, metafizice. Acest simbolism a fost, mai tîrziu, interpretat, „trăit” în feluri diverse, ajun-gînd să se degradeze pînă la superstiție și la valoarea economico-este-tică pe care o reprezintă perla pentru noi.

Vom completa dosarul nostru cu ajutorul câtorva pietre magico-re-ligioase. Să începem cu *lapislazuli*, piatra albastră care se bucura de un mare prestigiu în Mesopotamia și își datora valoarea sacră semnificației ei cosmologice; ea prefigura, într-adevăr, noaptea înstelată și pe zeul lunii. Sin. Babilonienii cunoșteau și apreciau anumite pietre ginecologice care au trecut apoi în medicina greacă. Una din ele, „piatra sarcinii” (*otxm e-rie-e*) a fost identificată de G. Bōson cu *Uthos sa-mios* a lui Dioscorid: o alta, <sup>abad</sup> *râmi*, „piatra dragostei”, „a fecundității”, pare a se confunda cu *Uthos selenites*, a lui Dioscorid. Pietrele de acest fel își trăgeau eficacitatea ginecologică din omologarea lor cu luna. Valoarea obstetricală a jaspului, <sup>abad</sup> *ashup*, își găsea explicația în faptul că, spărgându-se, dădea naștere în „pîntecul” său altor pietre; în cazul de față simbolul este evident. De la babilonieni, funcția ginecologică a jaspului a trecut în lumea greco-romană, unde s-a menținut pînă în Evul Mediu. Un simbolism analog va explica și aprecierea de care s-a bucurat în timpul antichității „piatra vulturilor”, *aetites*; *utilis est mulieribus praegnantibus* \* notează Pliniu (*Nat. Hist.*, XXXVI; 21, 149-151); scuturînd-o, se auzea înăuntru un zgomot ciudat, ca și cum ar ascunde în „pîntecul” ei o altă piatră. Virtutea acestor pietre ginecologice și obstetricale decurge direct, fie din participarea lor la principiul lunar, fie dintr-o conformație care le singularizează și care, prin urmare, nu poate marca decît o proveniență excepțională. Esența lor magică este consecința „vietii” lor, căci ele „trăiesc”, au un sex, sînt gravide. De altfel, ele nu sînt o excepție. Toate celelalte pietre și metale „trăiesc” de asemenea și sînt sexuate (cf. M. Eliade, *MetaUrgy, Magic and Alchemy, passim*), însă viața lor e mult mai liniștită, sexualitatea lor mai ștearsă; ele „cresc” în sinul pămîntului într-un ritm somnolent, foarte puține „ajungînd la maturitate” (astfel, la indieni, diamantul e *pakka*, „matur”, pe cînd cristalul e *kaccha*, „ne-matur”; cf. *MetaUrgy*, p. 37).

Un excelent exemplu de deplasare și variabilitate a simbolului ne este oferit de „piatra șarpelui”. În multe regiuni se credea că pietrele prețioase sînt căzute din capul șerpilor sau al dragonilor. De unde, de pildă, ideea că diamantul e veninos și recomandarea de a nu fi atîns cu buzele deoarece a fost în gura șerpilor (credință de origine indiană trecută apoi în lumea elenistică și arabă; a se vedea B. Laufer, *The Diamond*, p. 40-44). Credințele care susțin că pietrele prețioase provin din bale de șarpe se întind pe o arie foarte vastă, din China și pînă în Anglia (a se vedea studiul nostru: *La pierre des serpents*). În India se crede că șerpii (*naga*) au în gîtlej și în cap anumite pietre magice, strălucitoare. Pliniu [*Nat. Hist.* XXXVI, 10) raționalizează aceste credințe de origine orientală cînd consemnează că *dracontia* sau *dracontites* este o piatră care se formează în creierul (*cerebra*) dragonilor. Procesul de raționalizare este încă mai evident la Filostrat (*Vita*

\* *aetites* (piatra vulturilor); este folositoare femeilor însărcinate. — *Nota red.*

*ApoL Tyan*, III, 7), după care ochiul unor anumiți dragoni este o piatră cu o „strălucire orbitoare” înzestrată cu virtuți magice; vrăjitorii, adaugă Filostrat, după ce adoră șerpii, le taie capul și scot din el pietrele prețioase.

Originea și baza teoretică a acestor legende și a multor altora nu sînt necunoscute: este mitul arhaic al „monștrilor” (șerpi, balauri), paznici ai „Arborelui Vieții”, ai unei zone consacrate prin excelență, ai unei substanțe sacre, ai valorilor absolute (nemurire, tinerețe veșnică, știința binelui și răului etc. ). Ne amintim că simbolurile acestei realități absolute sînt întotdeauna păzite de monștri care interzic accesul celor ne-aleși; „Arborele vieții”, „Pomul cu mere de aur” sau „Lîna de aur”, „comorile” de orice natură (perlele din fundul Oceanului, aurul din pămînt etc. ) sînt apărute de un balaur și cel ce vrea să-și însușească unul din simbolurile nemuririi trebuie mai întîi să-și dovedească „eroismul” sau „înțelepciunea”, înfruntînd tot felul de primejdii și să sfîrșească prin a ucide monstrul reptilian. Din această temă mitică arhaică au derivat, prin multiple procese de raționalizare și degradare, toate credințele în comori, pietre magice, nestemate. Arborele Vieții sau pomul cu mere de aur, ori lîna de aur - care simboliza o stare absolută (aur - „gloria”, nemurirea) — devine o „comoară” de aur ascunsă în pămînt și păzită de dragoni sau șerpi.

*Emblemele* metafizice păzite și apărute de șerpi se transformă în *obiecte* concrete, care se află pe fruntea, în ochiul sau în gîtlejul acestora. Ceea ce originar era socotit *semn* al absolutului, capătă mai tîrziu — pentru alte pături sociale sau printr-o degradare a sensului — valori magice, medicinale, estetice. În India, de pildă, diamantul trecea drept o emblema a realității absolute; numele lui, *vojra*, era de asemenea al trăsnetului, simbolul lui Indra, emblema a esenței incoruptibile, în acest ansamblu teoretic — forță, incoruptibilitate, fulger, manifestare cosmică a virilității — diamantul era consacrat în măsura în care, în ordinul mineralogic, întruchipa aceste esențe. În cadrul celui alt ansamblu teoretic, acela al valorizării „populare” a realității absolute păzite de un monstru, diamantul era prețuit pentru descendența lui ofidiană. Aceeași descendență (degradată de data aceasta la niveluri din ce în ce mai joase) conferea diamantului proprietățile lui magice și medicinale: el ocrotea de otrăvire și de șerpi, ca atîtea alte „pietre de șerpi” [*carbunculus*, *borax*, *bezoarul* etc.]. Un anumit număr din aceste „pietre de șerpi” au fost efectiv extrase din capul unor șerpi unde se găsesc uneori concrețiuni tari și pietroase. *Dar nu au fost descoperite acolo decît pentru că acolo au fost căutate.* Credința în „pietre de șerpi” e răspîndită pe o arie imensă, deși destul de recent s-a observat, la șerpi, concrețiuni rezistente și pietroase. În sfîrșit, doar în rare cazuri o „piatră de șarpe” este efectiv extrasă din capul unui șarpe; imensa majoritate a celorlalte pietre magice și medicinale, cu sau fără o nomenclatură ofidiană, au legături variate cu șarpele în virtutea mitului originar, reductibil, am mai spus-o, la o temă metafizică: „monstrul paznic al emblemelor nemuririi”. Este neîndoios că

foarte multe dintre aceste legende și superstiții nu au derivat direct din formula mitică primordiale, ci din nenumăratele variante laterale sau „degradate” la care aceasta a dat naștere.

**168. Infantilism.** — Ne-am mărginit înadins la aceste exemple culese într-un singur sector ca să punem în lumină, pe de-o parte, multiplele ramificații ale simbolului, pe de altă parte, procesul de raționalizare, degradare și infantilism pe care îl suferă un simbolism interpretat în planurile cele mai inferioare. Așa cum am putut să ne convingem, deseori avem de-a face cu variante „populare” în aparență, dar a căror obârșie savantă — în ultimă instanță metafizică (cosmologică etc.) — se recunoaște lesne (de ex. „piatra de șarpe”) și prezintă toate stigmatul unui proces de infantilizare. Acest proces se poate petrece, de altfel, în multe alte feluri. Să cităm două din cele mai frecvente: 1) sau un simbolism „savant” sfârșește în cele din urmă prin a sluji straturile sociale inferioare, degradându-se astfel sensul lui primar; 2) sau simbolul e înțeles în chip pueril, adică excesiv de concret și desprins de sistemul căruia îi aparține. Am menționat mai sus câteva exemple din prima categorie („piatra de șerpi”, perla etc. ...). Cităm încă un caz, tot atât de sugestiv. O veche rețetă populară românească prescrie: „Cînd un om sau un animal e constipat, să se scrie, pe o farfurie nouă, aceste cuvinte: Fison, Gheon, Tigru, Eufrat; se spală apoi cu apă curată pe care o bea bolnavul și îi va trece; dacă e un animal, i se toarnă apa pe nas” (M. Eliade, *Les livres populaires*, \* p. 74). Numele celor patru fluvii biblice care curg în Paradis pot purifica, din perspectivă magico-religioasă, orice „Cosmos”, deci și microcosmosul pe care îl constituie corpul omului sau al animalului. În acest caz, infantilismul se trădează deodată în felul simplist, concret în care este înțeles simbolismul purificării prin apele paradiziace: se înghite apa care a atins cele patru cuvinte scrise...

În ceea ce privește al doilea tip de infantilizare a simbolului (care nu implică neapărat o „istorie”, o „cădere” dintr-un mediu savant într-un mediu popular), vom întâlni numeroase exemple în frumoasa carte a lui L. Levy-Bruhl, *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs* (p. 169-299). Majoritatea documentelor citate de savantul francez prezintă simbolul ca substitut al obiectului sacru sau ca „simbol-apartenență” și, cînd este vorba de substitut și de participare, procesul de infantilism este inevitabil și această nu numai la „primitivi”, ci chiar în societățile cele mai evoluat. Să luăm, pentru a cita un exemplu, cazul următor împrumutat de la L. Levy-Bruhl: „în Africa Ecuatorială, pe înălțimea Ogcoue, antilopa *ocibi*, explică un șef Bam-ba, nu merge să pască decît noaptea. În timpul zilei, ea doarme sau rumegă, fără să-și schimbe locul. Acest obicei i-a făcut pe indigeni s-o considere simbolul fixității. Ei sînt convinși că toți cei care, strînși

\* *Les livres populaires dans la littérature roumaine*, Zalmoxis, an II, 1939, nr. 2, p. 63-79. - Nota red.

laolaltă, au mâncat din carnea ei cu prilejul inaugurării unui nou sat nu-l vor părăsi spre a merge să locuiască într-altă parte" (p. 257-258). În mintea indigenilor, simbolul se comunică prin participare, în chip concret, tot așa cum cele patru cuvinte scrise pe fundul unei farfurii pot „purifica”, în magia infantilizată citată mai sus, o ființă constipată. Dar această varietate de interpretare nu epuizează, nici simbolul original, nici posibilitățile, pentru „primitivi”, de a avea acces la un simbolism coerent. Acesta nu este, repetăm, decât o mostră a unui infantilism ale cărui exemple abundă în experiența religioasă a oricărei populații civilizate. Firește, „primitivii” sînt capabili și ei de un simbolism coerent, adică articulat pe principii cosmo-teologice, și sumedenie de fapte deja trecute în revistă în capitolele precedente dovedesc aceasta (simbolismul „Centrului”, de pildă, la popoarele arctice, samitice, fino-ugrice; comunicația între cele trei zone cosmice la pigmeii din Malacca, simbolismul curcubeului, al muntelui, al lianelor cosmice etc, la australianii, oceanienii etc). Vom mai avea însă prilejul să revenim asupra acestei capacități teoretice a „primitivilor” sau a populațiilor primitive. Pentru moment, să constatăm coexistența unui simbolism coerent alături de un simbolism infantilizat, atît în societățile „primitive”, cît și în cele civilizate. Vom lăsa deoparte problema cauzei din care poate proveni această infantilizare, precum și întrebarea dacă aceasta este sau nu efectul condiției umane însăși. Ne mărginim aici să arătăm deslușit că, degradat sau coerent, simbolul continuă să joace un rol important în toate societățile. Funcția lui rămîne invariabilă: să transforme un obiect sau un act în *altceva* decât se dovedește a fi acel obiect sau acel act în perspectiva experienței profane. Pentru a ne referi încă o dată la exemplele deja citate — fie că e vorba de un *omphalos*, simbol al „Centrului”, fie că e vorba de o piatră prețioasă ca jadul și perla sau de o piatră magică cum este „piatra de șarpe” —, fiecare din aceste varietăți de pietre, în măsura în care manifestă un oarecare simbolism, dobîndește valoare în experiența magico-reli-gioasă a omului.

**169. Simboluri și hierofanii** — Privit din acest punct de vedere, simbolul prelungește dialectica hierofaniei: tot ce nu e direct consacrat printr-o hierofanie devine sacru prin participarea sa la un simbol. Cele mai multe din simbolurile primitive discutate de L. Levy-Bruhl sînt participările ori substituturile de obiecte sacre, de orice fel ar fi acestea din urmă. Un mecanism identic se observă în religiile „evolute”. Este suficient să răsfoiești un repertoriu exhaustiv ca, de pildă, *Symbols of the Gods in Mesopotamian Art* de E. Douglas Van Buren, pentru a te convinge că o serie întreagă de obiecte sau semne simbolice își datorează valoarea și funcția lor sacră faptului că se integrează în „forma” sau în epifania unei divinități (ornamente, podoabe, semn al zeilor, obiecte purtate de ei etc.). Dar acestea nu alcătuiesc decât o parte a simbolurilor; sînt altele care preced „forma” istorică a divinității; ne gîndim la numeroase simboluri vegetale, la lună, soare, fulger, la unele



desene geometrice (cruci, pentagoane, romburi, zvastica etc). Multe din aceste simboluri au fost anexate de divinitățile care au dominat istoria religioasă a Mesopotamiei: semnul secerii de către Sin, zeul lunar, discul solar de către Shamash etc. Dacă altele au păstrat o oarecare autonomie în raport cu zeii (de ex: anumite arme, anumite simboluri arhitecturale, anumite semne ca acela al celor „trei puncte” etc), multe, și acestea sînt cele mai numeroase, au fost adoptate rînd pe rînd de numeroase divinități, ceea ce ne face să credem că ele au precedat diferitele panteonuri mesopotamiene. De altfel, transmiterea simbolurilor de la un zeu la altul este un fenomen curent în istoria religiilor. Astfel, de pildă, în India, *vajra*, totodată „trăznet” și „diamant” (simbol al suveranității universale, al incoruptibilității, al realității absolute etc), a trecut de la Agni la Indra, apoi la Buddha. Și ar fi lesne de înmulțit exemplele.

Din aceste considerații rezultă că cele mai multe din hierofanii sînt capabile să devină simboluri. Dar nu în această convertibilitate a hierofaniilor în simboluri trebuie căutat rolul important jucat de simbolism în experiența magico-religioasă a umanității. Simbolul e important nu numai pentru că *prelungeste o hierofanie sau i se substituie*, ci pentru că, înainte de toate, el poate continua procesul de hierofanizare și mai ales pentru că, ocazional, *este el însuși o hierofanie*, adică *revelează o realitate sacră sau cosmologică pe care nici o altă „manifestare” nu e în măsură s-o reveleze*. Astfel, pentru a da un exemplu de prelungire a unei hierofanii printr-un simbol, toate amuletele și toate „semnele” în care e prezentă Luna (seceră, semi-lună, luna plină etc.) își trag eficiența din însăși această prezență; într-un fel sau altul, ele participă la sacralitatea Lunii. Ele sînt, am putea spune, epifanii diminuate ale Lunii. Desigur însă, nu această epifanie diminuată și uneori indistinctă (ca atunci cînd seceră lunii e grosolan reprodușă pe prescuri; cf., pentru mesopotamieni, Van Buren, *op. cit.* p. 3) va da socoteală de importanța amuletelor și talismanelor; *simbolul în sine* este cel care o poate face. Procesul e evident într-o sumedenie de desene și ornamente din ceramică ale protoistoriei chineze și eurasiatice, care „simbolizează” fazele lunii prin diferite opozitii de alb și negru (- lumină și întuneric; cf. lucrările lui C. Hentze). Aceste desene și ornamente au toate o funcție și o valoare magico-religioasă (cf. Hanna Rydh, *Symbolism in Mortuarii Ceramics, passim*). Dar *epifania* lunară este aproape indescifrabilă, iar ceea ce îi conferă valoarea este *simbolismul* lunar.

Mai mult: în timp ce hierofania presupune o discontinuitate în experiența religioasă (deoarece există întotdeauna, într-un fel sau altul, o *ruptură* între sacru și profan și o *țrecere* de la unul la altul, ruptură și țrecere care constituie însăși esența vieții religioase), un simbolism realizează *solidaritatea permanentă a omului cu sacralitatea* (solidarizare evident confuză, în sensul că omul nu o conștientizează decît sporadic). Un talisman, jadul sau perlele purtate îl proiectează permanent pe cel care le poartă în zona sacră reprezentată (adică simbolizată) de

unul sau altul din acestea; or, această permanență n-ar putea fi obținută printr-o experiență magico-religioasă care presupune în prealabil o ruptură între profan și sacru. Am văzut (par. 146) că „dublețele facile” ale Arborelui Cosmic, ale Axei Universului, ale Templului etc. sînt reprezentate întotdeauna printr-un simbol al Centrului (stîlp central, vatră etc). Fiecare locuință este un „Centru al Lumii” deoarece, într-un fel sau altul, simbolismul ei reproduce pe acela al Centrului. Dar, așa cum am mai avut prilejul să constatăm, un „Centru” e greu de cucerit și punerea lui la îndemîna oricui dezvăluie ceea ce noi am numit „nostalgia paradisului”, dorința de a ne afla, în permanență, fără efort și, într-un fel, fără a ne da seama, într-o zonă sacră prin excelență. Tot astfel, se mai poate spune că simbolismul trădează nevoia omului de a prelungi la infinit hierofanizarea Lumii, de a găsi fără încetare dublete, substitute și participări la o hierofanie dată, mai mult, o tendință de a identifica această hierofanie cu ansamblul Universului. La sfîrșitul prezentului capitol vom mai reveni asupra acestei importante funcții a simbolului.

**170. Coerența simbolurilor.** — Riguros vorbind, termenul de simbol ar trebui rezervat simbolurilor care prelungesc o hierofanie sau constituie ele însele o „revelație” inexprimabilă printr-o altă formă magico-religioasă (rit, mit, formă divină etc). în sensul larg al cuvîntului însă, *orice* poate fi simbol sau poate juca rol de simbol, de la krato-fania cea mai rudimentară (care „simbolizează”, într-un fel sau altul, puterea magico-religioasă încorporată într-un obiect oarecare), pînă la Isus Cristos, care, dintr-un anumit punct de vedere, poate fi considerat un „simbol” al miracolului întrupării divinității în om.

Limbajul curent al etnologiei, al istoriei religiilor și filozofiei admite cele două sensuri ale cuvîntului „simbol” și, cum am mai avut prilejul să constatăm, aceste două sensuri sînt folosite de experiența magico-religioasă a întregii umanități. Totuși, structura și funcția autentică a simbolului pot fi pătrunse mai ales printr-o cercetare specială a lui, ca prelungire a hierofaniei și ca formă autonomă a revelației. Am menționat mai sus simbolismul lunar al desenelor preistorice și protoistorice. Desenele de acest tip prelungesc fără îndoială hierofania lunară, dar, considerate în ansamblu, spun mai mult decît oricare altă epifanie lunară. Ele ne ajută să degajăm din toate aceste epifanii *simbolismul lunar*, care are avantajul de a putea „revela”, mai bine decît toate celelalte epifanii lunare laolaltă și, totodată, de a putea revela simultan și panoramic ceea ce dezvăluie, urmînd o metodă succesivă și fragmentară, celelalte epifanii. Simbolismul Lunii face transparentă însăși structura hierofaniilor lunare; emblema unui animal lunar (*tao-tie*, ursul etc. ...) sau un desen în alb și negru, în care este integrată figura „strămoșului”, revelează în aceeași măsură totalitatea prestigiilor lunare și destinul Cosmosului și al Omului în ritmica și veșnica lui devenire (cf. cercetările lui C. Hentze).

Tot astfel, sacralitatea Apelor și structura Cosmologiilor și Apo-calipselor acvatică n-ar putea fi revelate integral decât prin simbolismul acvatic, care e singurul „sistem” capabil să integreze toate revelațiile speciale ale nenumăratelor hierofanii. Firește, acest simbolism acvatic nu este nicăieri manifest în chip concret, nu are „suport”, e constituit dintr-un ansamblu de simboluri interdependente și integrabile într-un sistem: nu e însă mai puțin real. Este suficient să ne amintim (par. 73) coerența simbolismului cufundării în Ape (botez, potop, „Atlantida”), al purificării prin apă (botez, libațiuni funerare), al precosmogoniei (Apele „lotus”-ul sau „insula” etc.) pentru a ne da seama că sintem în prezența unui „sistem” bine articulat; sistem care, evident, este implicat în orice hierofanie acvatică oricât de modestă, dar care se revelează mai deslușit printr-un simbol (de ex. „potopul” sau „botezul”) și nu se revelează total decât în simbolismul acvatic, așa cum se degajă el din *toate* hierofaniile.

O rapidă revedere a capitolelor precedente ne arată cu destulă evidență că ne aflăm, după caz, în prezența unui simbolism ceresc, sau al unui teluric, vegetal, solar, spațial, temporal etc. Aceste diverse simbolisme pot fi pe drept considerate ca „sisteme” autonome, în măsura în care manifestă mai clar, mai total și cu o coerență superioară ceea ce hierofaniile manifestă într-o modalitate specială, locală, succesivă. Astfel, ne-am străduit de fiecare dată când documentul examinat îngăduia, să interpretăm o hierofanie dată în lumina propriului ei simbolism, spre ai putea pătrunde semnificația adâncă. Nu este vorba — se înțelege de la sine — de a „deduce” în mod arbitrar un simbolism oarecare dintr-o hierofanie elementară; nici de a raționaliza un simbolism pentru a-l face mai consistent și mai transparent, așa cum sa întâmplat cu simbolismul solar în epoca din urmă a antichității (par. 46). Integrarea unei hierofanii în simbolismul pe care-l implică este o experiență autentică a mentalității arhaice și toți cei care împărtășesc această mentalitate *văd* cu adevărat acest sistem simbolic în oricare din suporturile materiale. Și dacă unii nu-l mai văd ori au acces doar la un simbolism infantil, validitatea structurii simbolismului nu este compromisă prin aceasta. Căci un simbolism e independent de faptul că este sau nu mai este înțeles, el își păstrează consistența în ciuda oricărei degradări și o păstrează chiar atunci când este uitat, dovadă acele simboluri preistorice al căror sens a fost pierdut timp de milenii și apoi „redescoperit”.

Este de altfel perfect indiferent dacă „primitivii” contemporani pricep sau nu că o imersiune în apă echivalează atât cu un potop, cât și cu scufundarea unui continent în ocean și că fiecare din acestea simbolizează dispariția unei „forme vechi” spre a face să apară o „formă nouă”. Un singur lucru contează pentru istoria religiilor: faptul că imersiunea unui om sau a unui continent, ca și sensul cosmico-eșha-tologic al acestor imersiuni există în mituri și ritualuri; faptul că toate aceste mituri și toate aceste ritualuri sînt coerente sau, cu alte cuvinte, formează un sistem simbolic care, într-un anumit sens, este

anterior fiecăruia luat separat. Sîntem deci îndreptățiți să vorbim, cum se va vedea și mai clar de îndată, de o „logică a simbolului”, de o logică care își găsește confirmarea nu numai în simbolismul magi-co-religios, dar și în simbolismul manifestat de activitatea subconștientă și tranșconștientă a omului.

Una din trăsăturile caracteristice ale simbolului este simultaneitatea sensurilor pe care le dezvăluie. Un simbol lunar sau acvatic este valabil la toate nivelurile realului și această multivalență e revelată simultan. Dipticul „lumină-întuneric”, de pildă, simbolizează totodată „Ziua și Noaptea” cosmice, apariția și dispariția vreunei forme oarecare, moartea și învierea, creația și disoluția Cosmosului, virtualul și manifestul etc. Această simultaneitate a sensurilor cuprinse de un simbol se verifică de asemenea în limitele vieții religioase propriu-zise. Precum am arătat (par. 166), în China jadul îndeplinește sau vestește o funcție magico-religioasă, dar această funcție nu epuizează simbolismul jadului; jadul are totodată valoare de limbaj simbolic, în sensul că numărul, culoarea și dispunerea pietrelor de jad purtate de o persoană nu se limitează la solidarizarea acelei persoane cu Cosmosul sau Anotimpurile, ci îi dezvăluie și „identitatea”, precizînd, de pildă, că este vorba de o fată, o femeie măritată sau o văduvă, ce aparține unei clase sociale, familii, regiuni sau alteia, și al cărei logodnic sau soț este în călătorie etc. Tot astfel, în insula Java, simbolismul desenelor și culorilor unui *batik* arată sexul și situația socială a persoanei care-l poartă, anotimpul și „prilejul” cu care e purtat etc. (P. Mus., *Barabudur*, I, p. 332); sisteme identice sînt frecvente în întreaga Po-linezie (A. H. Sayce și H. C. March, *Polynesian Ornament*, passim).

În această privință, simbolismul se prezintă ca un „limbaj” la în-demîna tuturor membrilor comunității și inaccesibil străinilor, dar, în tot cazul, un „limbaj” care exprimă simultan, în același grad, condiția socială, „istorică” și psihică a persoanei ce poartă simbolul și raporturile ei cu societatea și Cosmosul (unele jaduri sau *batikuri* se poartă primăvara, în ajunul muncilor agricole, în timpul echinoxului sau solstițiului etc.) în sfîrșit, simbolismul vestimentar solidarizează persoana umană, pe de-o parte cu Cosmosul și, pe de alta, cu comunitatea din care face parte, dînd în vileag direct, în fața fiecărui membru al comunității, identitatea ei adîncă. Expresie simultană a unei multiplicități de semnificații, solidarizare cu Cosmosul, transparență față de societate; tot atîtea funcții care vădesc același avînt și aceeași orientare. Toate converg spre o țintă comună: abolirea limitelor „fragmentului” care este omul în sînul societății și în mijlocul Cosmosului, și integrarea lui (prin transparența identității lui adînci și a stării lui sociale; datorită, de asemenea, solidarității lui cu ritmurile cosmice), într-o unitate mai vastă: Societatea, Universul.

**171. Funcția simbolurilor.** — Această funcție unificatoare este desigur de o importanță considerabilă, nu numai în experiența magico-religioasă a omului, dar chiar pentru experiența lui totală. Un simbol

revelază întotdeauna, oricare ar fi contextul, unitatea fundamentală a mai multor zone ale realului. Să mai amintim oare imensele „unificări” realizate de simbolurile Apelor sau ale Lunii, grație cărora un număr considerabil de planuri și zone bio-antropo-cosmice se identifică în câteva principii? Astfel, pe de-o parte, simbolul continuă dialectica hierofaniei, transformând obiectele în *altceva* decât par ele a fi experienței profane; o piatră devine simbolul „Centrului Lumii” etc; pe de altă parte, devenind simboluri, adică semne ale unei realități transcendente, aceste obiecte *anulează Urnitele lor concrete*, încetează de-a fi niște fragmente izolate și se integrează într-un sistem; mai mult, întrupează în ele însele, în ciuda precarității și caracterului lor fragmentar, întregul sistem în cauză.

La limită, un obiect care devine simbol tinde să coincidă cu *Totul*, așa cum hierofania tinde să încorporeze sacrul în totalitatea lui, să epuizeze, *ea singură*, toate manifestările sacralității. Orice piatră din altarul vedic, devenind Prajapati, tinde să identifice cu sine întreg Universul, așa cum fiecare zeiță locală tinde să devină Marea Zeiță și, în ultimă instanță, să-și anexeze toată sacralitatea disponibilă. Acest „imperialism” al „formelor” religioase se va înfățișa încă mai clar în volumul complementar pe care îl vom consacra acestor „forme”. Ne mulțumim să remarcăm doar că această tendință de anexare se regăsește în dialectica simbolului. Nu doar pentru că orice simbolism aspiră să integreze și să unifice cel mai mare număr posibil de zone și sectoare ale experienței antropocosmice, ci și pentru că orice simbol tinde să identifice cu sine cel mai mare număr posibil de obiecte, situații și modalități. Simbolismul acvatic sau lunar tinde să integreze tot ceea ce este Viață și Moarte, adică „devenire” și „forme”. Iar un simbol ca perla tinde să reprezinte laolaltă aceste două sisteme simbolice (ale Lunii și ale Apelor), întrupînd el singur aproape toate epifaniile Vieții, Femeității, Fertilității etc. Această „unificare” nu echivalează însă cu o confuzie; simbolismul îngăduie trecerea, circulația de la un nivel la altul, de la un mod la altul, integrînd toate aceste niveluri și planuri, *dar fără a urmări fuzionarea lor*. Tendința de a coincide cu Totul trebuie înțeleasă ca o tendință de a integra „totul” într-un sistem, de a reduce multiplicitatea la o „situație” unică, în așa fel încît s-o facă totodată și cît mai transparentă.

Am tratat în altă parte despre simbolismul legăturilor, nodurilor și rețelelor (*Le „dieu Ueur” et le symboUsme des noeuds*; cf. *Images et symboles*, cap. III). Neam putut da seama cu acel prilej că, de la semnificația cosmologică a „legării” apelor de către Vrtra și semnificația cosmocratică a „legăturilor” lui Varuna, pînă la „legarea” dușmanului în funii adevărate sau în legături magice, pînă la înlănțuirea cadavrului, pînă la miturile în care divinități funerare iau oamenii sau sufletele morților într-o plasă — trecînd prin simbolismul omului „legat” sau „încătușat” (India, Platon), al „deznodării firului” labirintic sau al „soluționării” unei probleme fundamentale etc... nu încetăm să fim în prezența unuia și aceluiași complex simbolic realizat într-un

fel mai mult sau mai puțin imperfect pe multiple planuri ale vieții magico-religioase (cosmologie, mitul Suveranului Cumplit, magie agresivă sau defensivă, mitologie funerară, scenarii inițiatice etc): peste tot este vorba de un arhetip care tinde să se realizeze pe toate planurile experienței magico-religioase. Dar există ceva și mai semnificativ: acest simbolism al „legării” și al „dezlegării” revelează o situație limită a omului în univers, o situație pe care nici o altă hierofanie izolată n-ar fi în măsură s-o reveleze; putem spune chiar că numai prin acest simbolism al legăturii omul devine pe deplin conștient de situația sa în Cosmos și o exprimă pentru el însuși coerent. Pe de altă parte, articulațiile acestui complex simbolic dezvăluie totodată unitatea de situație a oricărui „condiționat”, oricare ar fi („captiv”, „vrăjit” sau doar omul în fața propriului său destin), și necesitatea „logică” a tuturor acestor omologări.

**172. Logica simbolurilor.** — Sîntem în drept să vorbim deci de o „logică a simbolului”, în sensul că simbolurile, de orice natură ar fi ele și oricare ar fi planul în care se manifestă, sînt întotdeauna coerente și sistematice. Această logică a simbolului depășește domeniul propriu al istoriei religiilor pentru a se înscrie printre problemele filozofiei. De fapt, așa cum am constatat cercetînd în altă parte simbolismul „ascensiunii”, creațiile a ceea ce numim subconștient (vise, „vise în trezie”, afabulații, psihopatogenii etc.) prezintă o structură și o semnificație perfect omologabile, pe de-o parte, cu miturile și ritualurile ascensionale și, pe de altă parte, cu metafizica ascensiunii (cf. *Durohana and the „Waking Dream”*). La drept vorbind, nu există soluție de continuitate între creațiile spontane ale subconștientului (visele ascensionale, de pildă etc.) și sistemele teoretice elaborate în stare de veghe (de pildă, metafizica înălțării și ascensiunii spirituale etc). Această constatare ridică două probleme: 1) Avem dreptul să continuăm a vorbi exclusiv de un *subconștient*? N-ar fi mai degrabă cazul să presupunem și existența unui *transconșdent*? 2) Sîntem oare îndreptățiți să facem afirmația potrivit căreia creațiile subconștientului au altă structură decît creațiile conștientului? Dar aceste două probleme trebuie discutate în perspectiva lor proprie, care e aceea a filozofiei.

Vom sublinia totuși — mărginindu-ne la această observație — că multe creații ale subconștientului prezintă un caracter simiesc, de imitație, de copie aproximativă a arhetipului, care, în orice caz, nu pare a fi proiecția exclusivă a zonei subconștiente. Se întîmplă adesea ca un vis, o afabulație sau o psihoză să imite structura unui act spiritual care este, în sine, perfect inteligibil, adică lipsit de orice contradicție internă, care e „logic” și, în consecință, rezultă din activitatea conștientă (sau transconștientă). Această observație e de natură să arunce oarecare lumină asupra problemei simbolului în particular și a hierofaniei în general. Am evidențiat aproape pretutindeni în istoria religiilor un fenomen de *imitație „facilă”* a arhetipului, pe care am

denumit-o infantilism. Am mai constatat că infantilismul tinde să prelungească hierofaniile la infinit; că tinde, cu alte cuvinte, să plaseze sacrul în orice fragment, adică, la limită, să plaseze *Totul* într-un simplu fragment. O atare tendință nu este, în sine, aberantă, deoarece sacrul tinde efectiv să se identifice cu realitatea profană, adică să transfigureze și să sacralizeze întreaga creație. Dar infantilismul prezintă aproape întotdeauna o notă de facilitate, de automatism, adesea chiar de artificiu. S-ar putea deci stabili o paralelă între tendința subconștientului de a imita în creațiile sale structurile conștientului sau ale transconștientului și tendința infantilismului de-a prelungi la infinit hierofaniile, de a le repeta la toate nivelurile și într-o manieră oarecum mecanică și grosolană; atât o tendință cât și cealaltă au în comun aceste două trăsături caracteristice: facilitatea și automatismul. Totuși, descifrăm aici încă ceva: dorința de *unificare a creației și de suprimare a multiplicității*, dorință care e și ea, într-un fel, o imitație a activității rațiunii, căci rațiunea tinde de asemenea la unificarea realului și deci, în ultimă instanță, la abolirea Creației; însă, în cazul creațiilor subconștientului sau al infantilizării hierofanilor, avem mai degrabă de-a face cu o mișcare a Vieții care tinde spre repaus, care aspiră să re-dobândească starea originară a materiei: inerția. Pe alt plan și în cadrul unei alte necesități dialectice, *Viața — tinzînd spre repaus, spre echilibru și spre unitate — imită spiritul în avîntul lui spre unificare și stabilitate*.

Pentru a fi temeinic sprijinite, aceste observații ar necesita o serie întreagă de comentarii pe care nu ne putem nici măcar gândi să le schițăm aici. Am ținut să le cităm deoarece ele ne ajută să înțelegem, deopotrivă, tendința spre *repetiția facilă* a hierofaniilor și rolul extrem de important pe care-l joacă simbolismul în viața magico-religioasă. Ceea ce s-ar putea numi *gîndul simbolic* face posibilă libera circulație a omului prin toate nivelurile realului. Liberă circulație e, de altfel, prea puțin spus; simbolul, cum am văzut, identifică, asimilează, unifică planuri eterogene și realități în aparență ireductibile. Mai mult încă: experiența magico-religioasă permite transformarea omului însuși în simbol. Toate sistemele și experiențele antropocosmice sînt posibile *în măsura în care omul devine el însuși un simbol*. Trebuie să adăugăm totuși că, în cazul acesta, propria lui viață este considerabil îmbogățită și amplificată. Omul nu se mai simte un fragment impermeabil, ci un Cosmos viu, deschis către toate celelalte Cosmosuri vii care-l înconjoară. Experiențele macrocosmice nu mai sînt pentru el *exterioare* și, pînă la urmă, „străine” și „obiective”; *ele nul înstrăinează de el însuși*, ci dimpotrivă îl conduc spre el însuși, îi dezvăluie propria existență și propriul destin. *Miturile cosmice și întreaga viață rituală se prezintă astfel ca niște experiențe existențiale ale omului arhaic*; atunci cînd se conformează unui mit sau intervine într-un ritual, acesta nu se pierde, nu se uită ca „existent”; dimpotrivă, el se regăsește și se înțelege, pentru că aceste mituri și aceste ritualuri proclamă evenimente macrocosmice, adică antropologice și, în ultimă instanță, „existențiale”.

Omului arhaic, toate nivelurile realului îi oferă o porozitate atât de perfectă, încît emoția simțită în fața unei nopți înstelate, de pildă, echivalează cu experiența personală cea mai „intimistă” a unui om modern; și aceasta, deoarece, datorită mai ales simbolului, *existența autentică* a omului arhaic nu este redusă la existența fragmentată și alienată a omului civilizat al timpurilor noastre.

### BIBLIOGRAFIE

Despre simbolismul pietrelor magice, al pietrelor de trăsnet, al pietrelor prețioase: R. Andree, *Ethnographische Paralelen, Neue Folge* (Leipzig, 1889), p. 30-41; G. F. Kunz, *The Magic of Jewels and Charms* (Philadelphia-London, 1915), p. 108 sq.; Walter W. Skeat, „Snakestones” and Stone Thunderbolts as Subject for Systematic Investigation („Folklore”, 1912, vol. 23, p. 45-80, sp. 60 sq.); Chr. Blinkenberg, *The Thunderweapon in ReUgion and Folklore* (Cam-bridge, 1911); W. J. Perry, *Children of the Sun* (ed. a 2-a, London, 1927), p. 384 sq.; P. Saintyves, *Pierres magiques: Betyles, haches, amulettes et pierres defoudre* (în *Corpus de folklore prehistorique*, t. II, 1934, p. 7-296).

Despre simbolismul jadului: B. Laufer, *Jade, A study of Chinese archaeo-logy and reUgion* (Chicago, 1912); B. Karlgren, *Some Fecundity Symbols in Ancient China* („Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities”, nr. 2, Stockholm, 1930, p. 1-54, p. 23 sq.; G. Giesler, *Les symboles de jade dans le taoisme* („Rev. Hist. Rel. ”, t. 105, 1932, p. 158-181).

Despre simbolismul perlei: G. F. Kunz, Ch. Stevenson, *The Book of the Pearl* (London, 1908); J. W. Jackson, *Shells as Evidence of the Migration of Early Culture* (Manchester, 1917); J. Zykan, *Drache und Perle* („Artibus Asiae”, VI, 1-2, 1936); M. Eliade, *Notes sur le symbolisme aquatique* („Zalmoxis”, II, 1939, p. 131-152); *id.*, *Images et symboles*, cap. IV.

Despre simbolismul pietrei lapislazuli: E. Darmstaedter, *Der babylonisch-assyrisch Lapisstein* (în *Studien zur Geschichte der Chemie. Festgabe Ed. von Lippmann*, Berlin, 1937, p. 1-8); M. Eliade, *Cosmologie și alchimie babiloniană* (București, 1936, p. 51-58).

Despre simbolismul diamantului: B. Laufer, *The Diamond. A study in Chinese and heUenistic Folklore* (Field Museum, Chicago, 1915); N. M. Penzer, *Ocean of Story*, II, p. 299; L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, I, p. 496, II, p. 262-63.

Despre „pietrele ginecologice”, *aetites* etc.: G. Boson, / *metalli e le pietre nelle iscrizioni sumero-assiro-babilonensi* („Rivista degli Studi Orientali”, VII, 1916, p. 379-420, sp. 412-13); G. F. Kunz, *The Magic of Jewels*, p. 173-178; B. Laufer, *The Diamond*, p. 9, n. 1; J. Bidez, F. Cumont, *Les mages heUenises* (Paris, 1938), t. II, p. 201.



Despre simbolismul „pietrelor șerpilor”: W. W. Skeat, „Snakestones” and Stone Thunderbolts; G. F. Kunz, *The Magic of Jewels*, p. 201-240; W. R. Halliday, *Of Snake-stones* (în *Folklore Studies, Ancient and Modern*, London, 1924, p. 132-155); S. Seligmann, *Die magische Heil- und Schutzmittel* (Stuttgart, 1927), p. 282 sq; J. Ph. Vogel, *Indian Serpent-Lore* (London, 1926), p. 25 sq; 218 sq; O. Shepard, *Lore of Unicorn* (London, 1931), p. 128, 131, 290-291 etc.; M. Ellade, *Piatra șerpilor* (revista „Meșterul Manole”, an I, nr. 5-6, 1939, p. 15-21).

Despre simbolismul arhitectonic, vezi bibliografia cap. „Spațiul sacru”; de adăugat: Gisbert Combaz, *L'évolution du stupă en Asie: Les symboles du stupă* (Melanges chinois et bouddhiques”, IV, 1935-36, Bruxelles, 1936, p. 1-125); P. Muș, *Barabudur, passim*; Walter Andrae, *Die ionische Säule. Bauform oder Symbol?* (1933).

Despre simbolismul preistoric și eurasatic: W. Gärte, *Die symbolische Verwendung der Schachbrettmuster im Auerum* (Mannus”, VI, 1914, p. 349 sq.); G. Wilke, *Mystische Vorstellungen und symbolische Zeichen aus indoeuropäischer Urzeit* (Mannus”, VI, 1914); Hanna Rydh, *Symbolism in Mortuary Ceramics* (Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities”, nr. 1, Stockholm, 1929, p. 71-120); B. Karlgren, *Some Fecund Symbols in Ancient China* (Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities”, nr. 2, Stockholm, 1930, p. 1-54); Carl Hentze, *Mythes et symboles hémériques* (Anvers, 1932); C. A. S. Williams, *Outlines of Chinese Symbolism and Art Motives* (Shanghai, 1932); Alfred Salmons, *The magic ba and the golden fruit in Ancient Chinese Art* (Art and Thought”, London, 1947, p. 103-109); Schuyler Cammann, *Cosmic Symbolism of the Dragon Robes of the Ch'ing Dynasty* (Art and Thought”, p. 125-129); William Simpson, *The Buddhist Praying Wheel. A Collection of Material Bearing upon the Symbolism of the Wheel and Circular Movements in Custom and Religious Ritual* (London, 1896).

Despre simbolismul polinezian: A. H. Sayce, H. C. March, *Polynesian Ornament a Mythography; or a Symbolism of Origin and Descent* (Journal of the Anthropological Institute”, 1893, vol. XXII, p. 314 sq.); R. H. Greiner, *Polynesian Decorative Designs* (Bernice P. Bishop Museum, Bulletin nr. 7, Honolulu, 1922).

Despre simbolismul oriental și roman: Th. W. Danzel, *Symbole, Dämonen und heiligen Turme* (Hamburg, 1930); E. Douglas van Buren, *Symbols of the Gods in Mesopotamian Art* (Analecta Orientalia”, 23, Roma, 1945); Franz Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains* (Paris, 1942); vezi și bibliografia cap. „Vegetația”.

Generalități despre simbolism: R. Thurnwald, *Das Symbol im Lichte der Völkerkunde* (Zeitschrift f. Aesthetik u. allgem. Kunstwiss.”, vol. 21, p. 322-337); W. Deonna, *Quelques réflexions sur le symbolisme* (Revue d'Hist. Rel.”, t. 89, 1924, p. 1-66); René Guenon, *Le symbolisme de la Croix* (Paris, 1932); E. Caillet, *Symbolisme et âmes primitives* (Paris, 1936); L. Levy-Bruhl, *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs* (Paris, 1938); Ananda Coomaraswamy, *Symbolism* (London, 1937).

maraswamy. *Elemente of Buddhist Iconography* (Cambridge, Harvard Univ. Press, 1935); *id.*, *The Inverted Tree* (The Quarterly Journal of the Mythic Society", Bangalore, voi. XXIX, nr. 2, 1938, p. 1-39); *id.*, *Symbolism of the Dome* (The Indian Historical Quarterly", voi. XIV, nr. 1, 1935, p. 1-56); *id.*, *The Iconography of Durer's "Knots" and Leonardo's "concatenation"* (The Art Quarterly", voi. VII, 1944, p. 109-128); *id.*, *Figures of Speech and Figures of Thought* (London, 1946); M. Eliade, *Limbajele secrete* (Revista Fundatiilor Regale", an V, 1938, nr. 1, p. 124-141); *id.*, *Doroana and the "Waking Dream"* (Art and Thought", Coomaraswamy Volume, London 1947, p. 209-213); *id.*, *Le "dieu tieur" et le symbolisme des noeuds* (Revue Hist. Rel", 1947-1948); *id.*, *Images et symboles*, cap. III.



## CONCLUZII

Dacă este exact, așa cum afirmam la începutul lucrării noastre (par. 1), că modul cel mai simplu de a defini *sacru* e totuși acela de a-l opune *profanului*, șirul capitolelor noastre nu a încetat să acuze tendința dialecticii hierofanice de a reduce neîncetat zonele profane și, pînă la urmă, de a le suprima. Unele experiențe religioase superioare identifică sacralitatea cu întregul Univers. Pentru mulți mistici, integralitatea Cosmosului constituie o hierofanie. „întregul Univers, de la Brahma pînă la firul de iarbă, este constituit numai din forme ale Lui” se exclamă în *Mahānirvāna Tantra* (II, 46), reluînd o formulă indiană extrem de veche și destul de răspîdită. Acest „El”, *ābhan-Brahman*, se manifestă pretutindeni: „Hămsă, se află în (Cerule) pur, (zeu), strălucitor, se află în eter, preot, se află pe altar, gazdă, se află în locuință. El se află în om, se află în legămînt, se află în Lege, se află în bolta cerească” (*Kāṭha Upaniṣad*, V, 2; apud trad. L. Renou). Dovada că avem de-a face cu altceva decît cu o simplă concepție considerată, pe drept sau pe nedrept, „panteistă” o găsim în textul în care Leon Bloy vorbește de misterul Vieții, care este

Isus: *Ego sum*.

*Vita*. Viața, fie că se afla în oameni, în animale sau în plante, tot Viață este, și cînd vine clipa, punctul insesizabil pe care îl numim moarte, cel care se retrage este tot Isus, fie dintr-un arbore, fie dintr-o ființă omenească” (*Le mendiant ingrat*, II, p. 196).

Este evident că ne aflăm aici în prezența, nu a „panteismului”, în sensul obișnuit al cuvîntului, ci a ceea ce s-ar putea numi un „pa-nontism”. Isus al lui Leon Bloy, precum *ātman-Brahman* al tradiției indiene, se află în tot ceea ce *este*, adică în tot ce *există în chip absolut*. Și, așa cum am constatat de nenumărate ori, pentru ontologia arhaică *realul* este identificat înainte de toate cu o „forță”, cu „Viața”, fecunditatea, opulența, însă, de asemenea, și cu ceea ce e straniu, singular etc. , cu alte cuvinte, cu tot ce există în chip deplin sau care manifestă un fel de a fi excepțional. Sacralitatea este în primul rînd *reală*. Cu cît omul este mai religios, cu atît este mai real, cu atît se desprinde de irealitatea unei deveniri lipsite de semnificație. De aici tendința omului de a-și „conșacra” întreaga viață. Hierofaniile sacralizează Cosmosul; riturile sacralizează Viața. Această sacralizare se poate obține și într-un mod indirect, adică prin transformarea vieții într-un ritual. „Foamea, setea, înfrînarea sînt pentru om (ceea ce este)

consacrarea (în sacrificiu), dîkṣā. Hrana, băutura, plăcerea corespund pentru el (ceremoniilor zise) *upsadā*; rîsul, mîncărurile alese, dragostea corespund cîntărilor bisericești și recitărilor (*stuia-Săstrā*). Mortificarea (*tapas*), miluirea, cinstea, respectul vieții (*ahimsā*) și al adevărului sînt daruri (făcute preoților care slujesc". *Chândogya-Up*, III, 17, 1-4). Cînd în volumul complementar vom aborda articulațiile și funcția riturilor, vom avea prilejul să expunem mecanismul prin care activitățile fiziologice și psihologice se pot transforma în activități rituale. Idealul omului religios este, evident, ca tot ceea *ce face* să se desfășoare în chip ritual, să fie, cu alte cuvinte, un *sacrificiu*. În orice societate arhaică sau tradițională, îndeplinirea vocației proprii constă, pentru fiecare om, într-un sacrificiu de acest fel. În această privință, orice *act* este apt să devină *act religios*, așa cum orice obiect cosmic este apt să devină o hierofanie. Ceea ce înseamnă că orice clipă se poate însera în Marele Timp, iar omul poate fi proiectat în plină eternitate. Existența umană se împlinește deci simultan pe două planuri paralele: acela al temporalului, al devenirii, al iluziei și acela al eternității, al substanței, al realității.

Se observă, pe de altă parte, o tendință contrară, aceea a rezistenței față de sacru, rezistență care apare în chiar inima experienței religioase. Atitudinea ambivalentă a omului în fața unui sacru totodată atrăgător și respingător, binefăcător și primejdios, își găsește explicația nu numai în structura ambivalentă a sacrului însuși, ci și în reacțiile naturale manifestate de om față de această realitate transcendentă, care-l atrage și-l înspăimîntă cu o egală violență. Rezistența se afirmă mai deslușit atunci cînd omul se vede în fața unei solicitări *totale* a sacrului, cînd i se cere să ia decizia supremă: să îmbrățișeze, *complet și fără întoarcere*, valorile sacre sau să se mențină, în privința lor, într-o atitudine echivocă.

Această rezistență față de sacru are ca echivalent, din perspectiva metafizicii existențiale, *fuga de autenticitate*. Profanului, iluziei, non-semnificantului le corespunde, din aceeași perspectivă, planul „generalului". Simbolul „mersului spre centru" s-ar traduce în vocabularul metafizicii contemporane prin mersul spre centrul esenței proprii și ieșirea din neautenticitate. Se întîmplă ca această rezistență față de o confiscare radicală a întregii vieți de către sacru să se manifeste pînă și în sînul Bisericilor: nu arareori acestea au a-l apăra pe om împotriva exceselor experiențelor religioase, a experiențelor mistice mai ales și împotriva riscului unei anihilări a vieții laice. Aceste cazuri de rezistență, a căror analiză își va afla locul în volumul complementar, trădează într-o oarecare măsură atracția exercitată de „istorie", importanța crescîndă ce tind să dobîndească, mai ales în religiile „evolute", valorile vieții umane, printre care trebuie plasată, în primul rînd, aptitudinea acestei vieți de *a fi în istorie și de a face istorie*. Am arătat importanța dobîndită de valorile vitale încă în fazele cele mai vechi ale religiei; să ne reamintim de trecerea în prim plan a divinităților dinamice, organizatoare și fertilizatoare etc. (par. 26 șq.). În decursul timpului, atracția exercitată de valorile vitale nu încetează

să crească, mai ales sub forma unui interes tot mai viu pentru valorile umane ca atare și, în ultimă instanță, pentru istorie. Existența omului ca existență istorică dobândește o valoare, dacă nu neapărat religioasă, cel puțin una „transumană”. Vom avea de examinat în volumul complementar până la ce punct „istoria” este susceptibilă de a fi sacralizată și în ce măsură valorile religioase au fost istoricizate. Dar putem de pe acum sublinia că „nostalgia paradisului” și a „dubletelor facile” ale principalelor experiențe și simboluri religioase ne vestesc deja în ce direcție ar putea fi găsită soluția acestei probleme. Căci această „nostalgie” și aceste „dublete facile” demonstrează atât refuzul adânc al omului istoric de a se abandona total experienței sacre, cât și neputința lui de a renunța definitiv la o atare experiență.

În volumul de față am evitat să cercetăm fenomenele religioase în perspectiva lor istorică, mărginindu-ne să le tratăm pentru ele însele, ca hierofanii. Astfel încât, pentru a elucida structura hierofaniilor acvatice, ne-am îngăduit să prezentăm alături botezul creștin pe de-o parte, iar pe de altă parte, miturile și *riturile* Oceaniei, ale Americii sau ale antichității greco-orientale, făcând abstracție de tot ceea ce le separă, adică, într-un cuvânt, de istorie. În măsura în care atenția noastră viza direct problema religioasă, nesocotirea perspectivei istorice se justifica de la sine. Fără îndoială, și am recunoscut aceasta din primele pagini ale acestei cărți (par. 1), nu există hierofanie care să nu fie, din momentul în care se manifestă ca atare, „istorică”. Din simplul fapt că omul ia cunoștință de o revelație a sacralului, această revelație, pe orice plan s-ar împlini, devine istorică. Istoria intervine de îndată ce omul experimentează sacralul, conform inspirației nevoilor sale. Manipularea și transmiterea hierofaniilor le accentuează încă mai mult „istoricizarea”. Cu toate acestea, structura lor rămâne identică cu ea însăși și tocmai permanența acestei structuri permite ca ele să fie cunoscute. Zeii Cerului au putut suferi nenumărate transformări: structura lor cerească rămâne cu toate acestea elementul permanent, constanta personalității lor. Fuziunile și interpolările survenite într-o figură divină a fecundității sînt, poate, nenumărate: structura sa telurică și vegetală însă nu este niciodată atinsă. Este chiar prea puțin spus: nu există formă religioasă care să nu tindă să se apropie cât mai mult posibil de propriul său arhetip, adică să se purifice de aluviunile și sedimentele sale „istorice”. Orice zeiță tinde să devină o Mare Zeiță, incorporînd toate atributele și funcțiile pe care le comportă arhetipul Marii Zeițe. Așa încît putem înregistra un dublu proces în istoria faptelor religioase: pe de-o parte, o apariție continuă și fulgurantă de hierofanii și, ca urmare, o fragmentare excesivă a manifestării sacralului în Cosmos; de cealaltă parte, o unificare a acestor hierofanii prin tendința lor înăscută de a întrupa, cât mai perfect posibil, arhetipurile și a realiza astfel deplin propria lor structură.

Ar fi o greșeală să se vadă în sincretism doar un fenomen religios tardiv, care nu ar putea rezulta decît din contactul mai multor religii evolute. Ceea ce se numește sincretism poate fi observat fără întrerupere

în tot cursul vieții religioase. Nu există demon agrar rural, nici zeu tribal care să nu fie rezultatul unui lung proces de asimilare și identificare cu formele divine învecinate. Trebuie subliniat de pe acum: aceste asimilări și fuziuni nu sînt imputabile doar circumstanțelor istorice (înterpenetrare a două triburi vecine, supunerea unui teritoriu etc); procesul are loc în virtutea dialecticii hierofaniilor înseși: fie că vine în contact sau nu cu o formă religioasă similară sau diferită, o hierofanie tinde, în conștiința religioasă a aceloră căroră li se revelează că atare, să se manifeste cît mai total, cît mai deplin posibil. În acest fel se explică un fenomen verificat de la un capăt la altul al istoriei religiilor: posibilitatea oricărei forme religioase de a se dezvolta, de a se purifica și de a se înnobila; un zeu tribal, de pildă, poate să devină, datorită unei noi epifanii, zeul unui monoteism, iar o umilă zeiță rurală se poate transforma în Mamă a Universului.

Toate aceste mișcări, în aparență contradictorii, de unificare și fragmentare, de identificare și separare, de atracție și rezistență sau repulsie etc. vor putea fi mai lesne înțelese cînd, după examinarea diverselor tehnici de apropiere și manipulare a sacrului (rugăciuni, ofrande, rituri etc. ), vom putea ataca problema istoriei fenomenelor religioase. Am rezervat acest studiu volumului complementar. Pentru moment, la încheierea celui de față, ne vom mărgini să afirmăm că aproape toate atitudinile religioase ale omului îi sînt date acestuia încă din timpurile primitive. Dintr-un anumit punct de vedere, nu există soluție de continuitate între „primitivi” și creștinism. Dialectica hierofaniei se dovedește identică, fie că e vorba de un *churinga* australian sau de întruparea Logosului. Într-un caz ca și în celălalt, avem de-a face cu o manifestare a sacrului într-un fragment al Cosmosului; și aici, și acolo se pune implicit problema „personalității” și a „impersonalității” epifaniei. Așa cum am văzut (par. 8), în cazul hierofaniilor elementare (*mana* etc.) nu avem întotdeauna posibilitatea să precizăm dacă ne aflăm în fața unei revelații a sacrului în structură personală sau impersonală; de cele mai multe ori cele două structuri coexistă, căci „primitivul” e mult mai puțin preocupat de opoziția „personal-impersonal”, decît de opoziția „real (puternic etc.)-ireal”. Vom avea prilejul să regăsim aceeași polaritate, în cazul a nenumărate formule, în religiile și misticile cele mai „evolute”.

Dacă însă principalele poziții religioase au fost date o dată pentru totdeauna, din chiar clipa în care omul a dobîndit conștiința situației lui existențiale în sînul Universului, aceasta nu înseamnă că „istoria” nu are nici o importanță pentru experiența religioasă în sine. Dimpotrivă. Toț ceea ce se petrece în viața omului, chiar în viața lui materială, își are rezonanța în experiența lui religioasă. Descoperirea tehnicilor vîntătorii, agriculturii, ale metalului etc. nu a modificat doar viața materială a omului; ea a îmbogățit, în plus — și, poate într-o măsură încă mai mare — spiritualitatea umană. Așa se face că agricultura a permis o serie întreagă de revelații care nu se puteau produce în societățile preagricole. Bineînțeles, modificările economice și

sociale și, în ultimă instanță, evenimentele istorice nu sînt capabile să dea socoteală singure de fenomenele religioase ca atare, dar transformările survenite în lumea materială (agricultură, metalurgie etc.) deschid spiritului mijloace noi de cuprindere a realității. Și se poate spune că, dacă istoria și-a imprimat influența asupra experienței religioase, evenimentele au oferit în acest sens omului moduri inedite și diferite de a fi, de a se descoperi pe el însuși și de a da o valoare magico-religioasă Universului. Vom cita doar un exemplu: unul din elementele fundamentale ale revoluției religioase întreprinse de Zarathustra a fost opoziția lui la sacrificiile sîngeroase de animale (cf. lauda Boului primordial, *Yasna*, 29; respectarea bovinelor *Yasna* 12, 1 etc.) Este evident că în această atitudine iese la iveală, între altele, interesul economic al unei societăți ce evolua de la viața pastorală la agricultură. Dar acest eveniment istoric a fost valorizat de Zarathustra în sens religios: suprimarea sacrificiilor sîngeroase a devenit, datorită lui, un mijloc de disciplină și de înălțare spirituală; renunțarea la acest tip de rituri a deschis o perspectivă nouă contemplației; în sfîrșit, evenimentul istoric a permis o experiență religioasă inedită și descoperirea unor noi valori spirituale. Fără îndoială, evoluția poate tot atît de bine să urmeze drumul invers: nobile experiențe religioase ale societăților primitive pot să devină din ce în ce mai dificil de îndeplinit în urma modificărilor pe care „istoria” le-a introdus în aceste societăți. În unele cazuri, și cuvîntul nu e prea tare, putem vorbi de adevărate catastrofe spirituale (v. de ex. integrarea societăților arhaice în circuitul economic al societăților colonialiste semi-industriale etc).

Dar dacă istoria este capabilă să promoveze sau să penalizeze noi experiențe religioase, ea nu reușește niciodată să suprimă cu desăvîrșire necesitatea unei experiențe religioase. Și e prea puțin spus. Dialectica hierofaniilor permite *redescoperirea* spontană și integrală a tuturor valorilor religioase, oricare ar fi ele și la orice nivel istoric s-ar afla societatea sau individul care realizează această descoperire. Istoria religiilor se vede astfel readusă, în ultimă analiză, la drama provocată de pierderea și redescoperirea acestor valori, pierdere și redescoperire care nu sînt și nici nu vor putea fi vreodată definitive.





## Cuprins

PREFAȚĂ de Georges Dumezil (traducere de O. Chețan)

7

CUVÎNT ÎNAINTE AL AUTORULUI .....13

CAPITOLUL I. - APROXIMĂRI: STRUCTURA ȘI  
MORFOLOGIA SACRULUI .... 17

1. „Sacru” și „profani”. — 2. Dificultăți metodologice. — 3. Varietatea hierofaniilor. — 4. Multiplicitatea hierofaniilor. — 5. Dialectica hierofaniilor. — 6. Tăbu-ul și ambivalența sacrală. — 7. *Mana*. — 8. Structura hierofaniilor. — 9. Revalorizarea hierofaniilor. — 10. Complexitatea fenomenului religios „primitiv”. — Indicații bibliografice.

CAPITOLUL II. - CERUL: ZEII URANIENI, RITURI ȘI  
SIMBOLURI CEREȘTI.....45

11. Sacral ceresc. — 12. Zeii australieni ai Cerului. — 13. Zeiții cerești la andamani, la africani etc. — 14. *JLDeus otioaust*. — 15. Noi „forme” divine substituie zeilor uranieni. — 16. Fuziune și substituie. — 17. Vechimea Ființelor Supreme uraniene. — 18. Zeii ai Cerului la populațiile arctice și central-asiatice. — 19. Meso-potamia. — 20. *Dyaus, Varuna*. — 21. *Varuna* și Suveranitatea. — 22. Zeii cerești iranieni. — 23. *Uranos*. — 24. *Zeus*. — 25. *Jupiter, Óðhin, Taranis* etc. — 26. Zeii ai furtunii. — 27. Fecundatorii. — 28. Soțul Mării Mame. — 29. *Jahve*. — 30. Fecundatorii se substituie zeilor uranieni. — 31. Simbolism ceresc. — 32. *ff?a Mituri ale ascensHt»»*. — 33. *Rituri ale ascensiunii*. — 34. Simbolismul ascensiunii. — 35. Concluzii. — Stadiul problemelor și bibliografie.

CAPITOLUL III. - SOARELE ȘI CULTELE SOLARE

.....  
110

36. *4hierofanii solare* și raționalism. — 37. Solarizarea Ființelor Supreme. — 38. *TAfrica, Indonezia*. — 39. Solarizare la populația munda. — 40. *fi?p. Cultele solare*. — 41. Descendența solară. — 42. Soarele hierofant și psihopomp. — 43. Culte solare egiptene. — 44. Culte solare în Orientul clasic și în Mediterană. — 45. *India; ambivalența Soarelui*. — 46. Eroii solari. Morții, Aleșii. — Bibliografie.

## CAPITOLUL IV. - LUNA ȘI MISTICA LUNARĂ

132

47. Luna și Timpul. — 48. Solidaritatea epifanilor lunare. — 49. Luna și Apele. — 50. Luna și Vegetația. — 51. Luna și Fertilitatea. — 52. Luna, Femeia și Șarpele. — 53. Simbolismul lunar. — 54. Luna și Moartea. — 55. Luna și Inițierea. — 56. Simbolismul „devenirii” lunare.

— 57. **P.nsmo-Molr>gje\_sl**  
**fl7inlog1e\_m1st1că.** — 58. Luna și

Destinul. — 59. Metafizică lunară. — Bibuograae.

## CAPITOLUL V. - APELE ȘI SIMBOLISMUL ACVATIC

156

60. Apele și Germenii. — 61. Cosmogonii acvatice. — 62. Hyloge-nii. - 63. „Apa Vieții”. - 64. Simbolismul Imersiunii. - 65. Botezul. — 66. Setea mortului. — 67. Izvoare miraculoase și oraculare. — 68. Epifanii acvatice și divinități ale Apelor. — 69. Nimfele.

- 70. Poseidon, Aeglr etc. — 71. Animale și embleme acvatice.

- 72. Simbolismul potopului. - 73. Sinteză. - Bibliografie.

## CAPITOLUL VI. - PIETRELE SACRE: EPIFANII, SEMNE ȘI FORME

177

74. KratofanU, lirice. - 75. Megallți funerari. - 76. Pietre fertili-zante. — 77. „Alunecuşul”. — 78. Pietre găurite, pietre de trăsnet”. - 79. Meteoriti și betili. - 80. Epifanii și simbolisme lirice. — 81. Piatra sacră, *omphcdos*, „Centrul Lumii”. — 82. Semne și forme. — Bibliografie.

## CAPITOLUL VH. - PÂMÎNTUL. FEMEIA ȘI FECUNDITATEA

195

83. Glia-Mamă. - 84. Cuplul primordial Cer-Pământ. - 85. Structura hierofanilor telurice. — 86. Maternitate htonlană. — 87. Descendență telurică. — 88. Regenerare. — 89. Homō-Humuș. — 90. Solidaritate cosmo-biologică. - 91. Glia și femeia. - 92. Femeia și agricultura. — 93. Femeia și brazda. — 94. Sinteză. — Bibliografie.

## CAPITOLUL VIII. - VEGETAȚIA. SIMBOLURI ȘI RITURI ALE REÎNNOIRII .... 214

95. încercare de clasificare. — 96. Arborele sacru. — 97. Arbore-Microcosmos. — 98.

Arborele-sălas al divinității. — 99. Arborele Cosmic. - 100. Arborele răsturnat". - 101. Yggdrasil - 102. Epifanii vegetale. - 103. Marile Zeite și Vegetația. - 104. Symbolism Iconografic. - 105. Marea Zeiță - Arborele Vieții. - 106. Pomul cunoașterii. - 107. Paznicii Pomului Vieții. - 108. Monștri și grifoni. -109. Pomul și Crucea. — 110. Întinerire și nemurire. — 111. Arhetipul plantelor de leac. — 112. Arborele Axis Mundi. — 113. Jf:s--cendența mitică pornind de la o specie vegetală. — 114. Transformarea în plante. — 115. Relații om-plantă. — 116. Arborele regenerativ. — 117. Căsătoria arborilor. — 118. Arborele de Mai". - 119. „Regele" și „Regina". - 120. Sexualitate și vegetație. - 121. Reprezentanți ai Vegetației. - 122. Lupte rituale. - 123. Symbolism cosmic. — 124. Sinteză. — Bibliografie.

## CAPITOLUL IX. - AGRICULTURA ȘI CULTELE FERTILITĂȚII .....262

125. Rituri agrare. — 126. Femeie, sexualitate, agricultură. — 127. Ofrande agrare. — 128. "Puterea" recoltei. — 129. Personificări mitice. — 130. Sacrificii omenești. — 131. Sacrificii omenești la azteci și la populația khond. — 132. Sacrificiu și regenerare. — 133. Ritualuri finale. — 134. Morții și Semintele. — 135. Divinități agrare și funerare. — 136. Sexualitate și fecunditate agrară. — 137. Funcția rituală a orgiei. — 138. Orgie și reintegrare. — 139. Mistică agrară și soteriologie. — Stadiul problemelor și bibliografie.

## CAPITOLUL X. - SPAȚIUL SACRU: TEMPLU, PALAT, "CENTRUL LUMII" .... 288

140. Hierofanii și repetiție. — 141. Consacrarea spațiului. — 142. "Construcția" spațiului sacru. — 143. "Centrul Lumii". — 144. Modele cosmice și rituri ale construcției. — 145. Simbolismul "Centrului". — 146. "Nostalgia Paradisului". — Bibliografie.

## CAPITOLUL XI. - TIMPUL SACRU ȘI MITUL VEȘNICULUI REÎNCEPUT .....303

147. Eterogenitatea timpului. — 148. Solidaritate și contiguitate a timpurilor hierofanice. — 149. Periodicitate — prezent etern. — 150. Restaurarea timpului mitic. — 151. Repetiție non-periodică. — 152. Regenerarea timpului. — 153. Repetarea anuală a cosmogoniei. — 154. Repetarea contingență a cosmogoniei. — 155. Re generarea totală. — Bibliografie.

## CAPITOLUL XII. - MORFOLOGIA ȘI FUNCȚIA MITURILOR.....319

156. Miturile cosmogonice — mituri exemplare. — 157. Oul cosmogonic. — 158. Ce revelează miturile. — 159. "Coincidenția oppo-sitorum". — model mitic. — 160. Mitul androginiei divine. — 161. Mitul androginiei umane. — 162. Mituri de reînnoire, de construcție, de inițiere etc. — 163. Structura unui mit: Varuna și Vrtra. — 164. Mit — "istorie exemplară". — 165. Degradarea miturilor. — Bibliografie.

## CAPITOLUL XIII. - STRUCTURA SIMBOLURILOR 339

166. "Pietre simbolice". — 167. Degradarea simbolurilor. — 168. Infantilism. — 169. Simboluri și hierofanii. — 170. Coerența simbolurilor. — 171. Funcția simbolurilor. — 172. Logica simbolurilor.

— Bibliografie.

CONC  
LUZII

357

































































































COM  
PUTE  
R

P  
r  
i  
n  
t  
e  
d  
  
a  
n  
d  
  
b  
o  
u  
n  
d  
  
i  
n  
  
G  
e  
r  
m  
a  
n  
y  
  
b  
y  
  
G  
r  
a  
p  
h  
i  
s  
c  
h  
e  
r

Großbetrieb Poßneck  
GmbH A member of the  
Mohndruck printing group

*m* ■ IHC'rr.i HikPTFidl